

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد السادس

الفلسفة الحديثة

من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط

ترجمة

محمود سيد أحمد

حبيب الشاروني

مراجعة وتقديم

إمام عبدالفتاح إمام



تاريخ الفلسفة

(المجلد السادس)

الفلسفة الحديثة

من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1577
- تاريخ الفلسفة (مج ٦) الفلسفة الحديثة من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط
- فردريك كوبلستون
- حبيب الشارونى، محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy

Volume VI

By: Frederick Copleston

Copyright © Frederick Copleston

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

تاريخ الفلسفة

المجلد السادس

الفلسفة الحديثة

من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط

تأليف: فريدريك كوبلستون

ترجمة: حبيب الشاروني

و
محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام



2010

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كوبلستون، فردريك
تاريخ الفلسفة (مج ٦) الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا
حتى كانت/ تأليف: فردريك كوبلستون، ترجمة: حبيب الشاروني،
محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام؛
ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠

٦٣٦ ص، ٢٤ سم

١ - الفلسفة - تاريخ.

٢ - الفلسفة الغربية.

٣ - الفلسفة الحديثة.

(أ) الشاروني، حبيب (مترجم)

(ب) أحمد، محمود سيد (مترجم مشارك)

(ج) إمام، إمام عبد الفتاح (مراجع ومقدم)

(د) العنوان

١٠٩

رقم الإيداع: ٢٢٣٥٣ / ٢٠٠٩

الترقيم الدولي: 3 - 719 - 479 - 977 - 978 - I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة
للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم
ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

11مقدمة بقلم المراجع

15تصدير بقلم المؤلف

الجزء الأول عصر التنوير في فرنسا

19الفصل الأول: عصر التنوير في فرنسا (١).....

- ملاحظات تمهيدية - النزعة الشكية عند ديل -
- فونتينيل - مونتسكيو ودراسته للقانون -
- مويرتوى - فولتير والدين الطبيعي - فوفينارج
- كوندياك والعقل البشرى - هلفسيوس عن الإنسان.

67الفصل الثاني: عصر التنوير في فرنسا (٢).....

- الموسوعة: ديدرو ودالمبير - المادية (المذهب المادى): لامترى ودولباك (هولباخ) وكابانيس
- التاريخ الطبيعي: بوفون ورونيه ويونيه -
- دينامية بوسكوفتش - الفيزوقراطيون: كيناي وتورجو - ملاحظات ختامية.

95الفصل الثالث: روسو(١).....

- حياته وكتابه - مساوى الحضارة - أصل التفاوت - ظهور نظرية الإرادة العامة -
- فلسفة الشعور عند روسو.

123 روسو (٢) الفصل الرابع:

العقد الاجتماعي - السيادة - الإرادة العامة
والحرية - الحكومة - ملاحظات ختامية.

الجزء الثاني

عصر التنوير في ألمانيا

153 عصر التنوير في ألمانيا (١) الفصل الخامس:

كرستيان توماسيوس - كرسطيان فولف - أتباع
فولف وخصومه.

179 عصر التنوير في ألمانيا (٢) الفصل السادس:

ملاحظات تمهيدية - فردريك الأكبر -
الفلاسفة الشعبيون - مذهب التأليه (الدين
الطبيعي): ريماروس، مندلسون - لسنج -
السيكولوجيا - النظرية التربوية.

197 الانسلاخ عن عصر التنوير الفصل السابع:

هامان - هرذر - ياكوبى - ملاحظات ختامية.

الجزء الثالث

بزوغ فلسفة التاريخ

217 بوسويه وفيكو الفصل الثامن:

ملاحظات افتتاحية - اليونان - القديس
أوغسطين - بوسويه - فيكو - مونتسكيو.

235 من فولتير حتى هرذر الفصل التاسع:

ملاحظات افتتاحية - فولتير - كوندرسيه -
لسنج - هرذر.

الجزء الرابع

كانط

- 259 كانط (١): حياته وكتابه **الفصل العاشر:**
حياة كانط وشخصيته - الكتابات الأولى
وفيزياء نيوتن - الكتابات الفلسفية في مرحلة ما
قبل النقد - رسالة عام ١٧٧٠ وسياقها - تصور
الفلسفة النقدية.
- 297 كانط (٢): مشكلة كتاب نقد العقل الخالص **الفصل الحادي عشر:**
المشكلة العامة للميتافيزيقا - مشكلة المعرفة القبليّة
- تقسيمات هذه المشكلة - ثورة كانط الكوبرنيقية
- الحساسية، والفهم، والعقل، وبناء كتاب نقد
العقل الخالص - دلالة كتاب نقد العقل الخالص
في سياق المشكلة العامة لفلسفة كانط.
- 327 كانط (٣): المعرفة العلمية **الفصل الثاني عشر:**
المكان والزمان - الرياضيات - تصورات الفهم
الخالصة أو المقولات - تبرير تطبيق المقولات -
اسكيما أو (تخطيط) المقولات - المبادئ التركيبية
القبليّة - إمكان علم الطبيعة الخالص - الفنومين
(الظواهر) والنومين (الشيء في ذاته) - دحض
المذهب المثالي - ملاحظات ختامية.
- 379 كانط (٤): الهجوم على الميتافيزيقا **الفصل الثالث عشر:**
ملاحظات تمهيدية - أفكار العقل الخالص
الترنسندنتالية - مغالطات علم النفس العقلي -
نقائض علم الكون النظري - عدم إمكان البرهنة
على وجود الله - الاستخدام المنظم لأفكار العقل
الترنسندنتالية - الميتافيزيقا والمعنى.

هدف كانط - الإرادة الخيرة - الواجب والميل
 - الواجب والقانون - الأمر المطلق - الوجود
 العاقل بوصفه غاية في ذاته - الاستقلال الذاتي
 للإرادة - مملكة الغايات - الحرية بوصفها شرطاً
 لإمكان الأمر المطلق - مسلمات العقل العملي؛
 الحرية، فكرة الخير الكامل عند كانط، خلود
 النفس، الله، نظرية المسلمات العامة - الدين عند
 كانط - ملاحظات ختامية.

وظيفة الحكم الوسيطة - تحليل الجميل - تحليل
 الجليل - تبرير الأحكام الجمالية الخالصة - الفن
 الجميل والعبقرية - جدل الحكم الاستطيقى -
 الجميل رمزاً للخير أخلاقياً - الحكم الغائى -
 الغائية والآلية - اللاهوت الطبيعى واللاهوت
 الأخلاقى.

الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء -
 الفلسفة الترنسندنتالية وبناء التجربة -
 موضوعية فكرة الله - الإنسان بوصفه شخصاً
 ويوصفه كوناً صغيراً.

507

الفصل السابع عشر: عرض ختامى.....

ملاحظات تمهيدية - المذهب العقلي الأوروبي
- المذهب التجريبي البريطاني - عصر التنوير
وعلم الإنسان - فلسفة التاريخ - عمانوئيل
كانط - ملاحظات ختامية.

565

قائمة مراجع مختصرة.....

مقدمة

بقلم المراجع

هذا هو المجلد السادس من موسوعة "كوبلستون" الكبرى فى تاريخ الفلسفة، وهو يغطى الفلسفة الحديثة من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط.. وكان "المجلد الثامن" قد صدر منذ فترة وهو يعالج الفلسفة من "بنتام إلى رسل" ويحمل رقم ١٣٣٠ من ترجمة الزميل الدكتور محمود سيد أحمد. وربما تساءل القارئ عن سبب ظهور المجلد الثامن قبل المجلد السادس، وكان ينبغى - منطقيًا - أن يحدث العكس!؟

والجواب أن "الأعمال الجماعية" كثيرًا ما لا تعرف شيئًا عن "المنطق"، فضلًا عن أنه من الصعب جدًا أن تضع ترتيبًا دقيقًا يلتزم به المشتركون جميعًا. بل قد تتدخل عوامل أقسى من أى جهة وظروف لا حيلة لنا فيها فتقلب الأوضاع رأسًا على عقب، خذ مثلًا الكتاب الذى بين أيدينا الآن تجد أن القدر كان أسبق منا جميعًا - فقد بدأ فى ترجمته الزميل الدكتور حبيب الشارونى، لكنه لم يترجم فيه أكثر من اثنتى وخمسين صفحة (من الأصل الإنجليزى) ثم توفاه الله - وهكذا كان للقدر رأى آخر! بل أكثر من ذلك، فقد أوصى المترجم - رحمه الله - بشخص معين يقوم بإتمام الترجمة، إلا أن هذا الشخص - بعد أشهر طويلة - اعتذر عن إكمال هذا العمل. وعادت الترجمة إلى قائمة الانتظار والبحث عن متطوع جاد يكمل هذا العمل الكبير - وبعد فترة ليست بالقصيرة تفضل الدكتور محمود سيد أحمد - مشكورًا - بالموافقة على إتمام الترجمة - وهكذا بدأ الأمل يتجدد من جديد فى ظهور الكتاب وعودة مشروع الترجمة إلى الحياة!. ومعنى ذلك كله أن هناك عوامل كثيرة - تخرج عن إرادتنا - تتحكم فى سير العمل، وتضطرنا إلى إصدار مجلد معد بالفعل، لكنه متأخر فى الترتيب بحيث يصدر قبل غيره.

علينا الآن أن نسوق كلمة سريعة عن هذا الكتاب:

كتابنا الحالي - المجلد السادس - يقسمه المؤلف "فردريك كوبلستون" أربعة أجزاء تسير على النحو التالي:

يعالج الجزء الأول عصر التنوير في فرنسا في أربعة فصول، يعرض في فصلين - الأول والثاني - لعصر التنوير في فرنسا بصفة عامة: النزعة الشكية بصفة خاصة، والموسوعة وفلاسفتها. ثم يخصص فصلين كاملين - الثالث والرابع - للفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو": حياته ومؤلفاته وفلسفته: أصل التفاوت، والإرادة العامة، والعقد الاجتماعي، والسيادة، والحرية، والحكومة... إلخ.

أما الجزء الثاني فيعرض فيه لعصر التنوير في ألمانيا في ثلاثة فصول، يجعل الفصل الأول منها عن فولف ومدرسته، والثاني عن فردريك الأكبر، ومذهب التآليه، ومندلسون، ولسنج... إلخ.

أما الفصل الثالث والأخير فهو انسلاخ عن عصر التنوير يتحدث فيه "كوبلستون" عن فلاسفة العاطفة والشعور والتصوف: هامان، وهردر، وياكوبى.

أما الجزء الثالث فيخصصه المؤلف.. "فلسفة التاريخ" - في فصلين، يستعرض في الفصل الأول: "فلسفة التاريخ" منذ بدايتها عند اليونان، ثم القديس أوغسطين، وفيكو، وأخيرًا عند مونتسكيو.

أما الفصل الثاني فيخصصه لفلسفة التاريخ عند فولتير، وكوندراسيه، وهردر.

في حين أن الجزء الرابع والأخير - وهو يزيد عن نصف الكتاب. بل يكاد يكون كتابًا مستقلًا - في سبعة فصول، فيخصصه كوبلستون للفيلسوف الألماني العظيم إمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) - الفصل الأول [وهو الفصل العاشر بترتيب الكتاب] يخصصه المؤلف لحياة كانط: شخصيته وكتابه الأولى - أما الفصل الثاني فهو يدور حول كتابه "نقد العقل الخالص" وما يتضمنه من مشكلات مثل: مشكلة المعرفة، ومشكلة الميتافيزيقا - وثورة كانط الكوبرنيقية - وبناء الكتاب نفسه... إلخ.

ثم يبدأ "كوبلستون" في الفصل الثالث في دراسة فلسفة كانط بشيء من التفصيل: المعرفة العلمية، ودور الزمان والمكان، والرياضيات، وكذلك دور المقولات وتبرير تطبيقها... إلخ.

ويتناول في الفصل الرابع هجوم كانط على الميتافيزيقا، ومغالطات علم النفس العقلي، ونقائض الكسمولوجيا، ومشكلة البرهنة على وجود الله.

وفي الفصل الخامس دراسة كانط للأخلاق والدين في شيء من التفصيل ابتداء من الإرادة الخيرة، والميل والواجب والحرية، ومسلمات العقل العملي حتى خلود النفس ووجود الله والمسلمات العامة... إلخ.

ويدور الفصل السادس عن فلسفة الجمال عند كانط بعنوان "الإستناطيقا والغائية"، وتبرير الأحكام الجمالية الخالصة، والفن الجميل والعبقريّة، والجميل باعتباره رمزًا للخير أخلاقيًا.

أما الفصل السابع فهو ملاحظات عن الأعمال المنشورة بعد وفاته.

وينتهى الكتاب بالفصل الثامن [أو السابع عشر بترتيب الكتاب] باستعراض ختامي للمذاهب العقلية والأوروبية، والتجريبي البريطاني - ملخصًا عصر التنوير الذي يقف على قمته إمانويل كانط.

هذا استعراض سريع للمجلد السادس من موسوعة كوبلستون الكبرى في تاريخ الفلسفة - وهي تكشف عن مؤلف هو مؤرخ وعالم وفيلسوف في آن معًا - ولك أن تستعرض قائمة المراجع "المختصرة" - على حد تعبيره - التي شغلت أكثر من ثلاثين صفحة من صفحات الكتاب لتتأكد أنك أمام بحث يستحق القراءة بتأن وإمعان لتخرج بفائدة لا تتدر!

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سواء السبيل.

إمام عبد الفتاح إمام

تصدير

بقلم المؤلف

لقد كانت نيتى الأساسية هى أن أعطى فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر فى مجلد واحد يبدأ من ديكارت حتى كانط. بيد أنه تبين لى أن ذلك أمر مستحيل. فقسمت المادة بين ثلاثة مجلدات؛ يعالج المجلد الرابع "من ديكارت حتى ليبنتس" المذاهب العقلية فى القارة. بينما أجملت فى المجلد الخامس "من هوبز حتى هيوم" تطور الفكر الفلسفى البريطانى من هوبز حتى فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية. وانصب اهتمامى فى هذا المجلد السادس على عصر التنوير فى فرنسا، وعصر التنوير فى ألمانيا، وبزوغ فلسفة التاريخ، وفلسفة كانط.

ومع ذلك، على الرغم من أننى خصصت المجلدات الثلاثة للقرنين السابع عشر والثامن عشر، فإننى قد أبقيت على خطى الأساسية بأن يكون هناك فصل تمهيدى عام، واستعراض ختامى عام. ويوجد الفصل التمهيدي العام، بالطبع، فى بداية المجلد الرابع، ولن تتكرر الملاحظات التمهيديّة التى ترتبط بموضوع هذا المجلد هنا. أما الاستعراض الختامى فإنه يشكل الفصل الأخير من هذا الكتاب. وقد حاولت فيه أن أناقش، ليس من وجهة النظر التاريخية فحسب، وإنما من وجهة النظر الفلسفية أيضاً، طبيعة أساليب التفلسف المتنوعة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأهميتها، وقيمتها. وبذلك فإن المجلد الرابع، والخامس، والسادس من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة" يشكل كتاباً فى ثلاثة أجزاء.

الجزء الأول...

عصر التنوير فى فرنسا

الفصل الأول

عصر التنوير في فرنسا (أ)

- ملاحظات تمهيدية - النزعة الشكية عند بيل -
- فونتينييل - مونتسكيو ودراسته للقانون - موبرتوى -
- فولتير والدين الطبيعي - فوفينارج - كوندياك والعقل
البشرى - هلفسيوس عن الإنسان.

١ - ربما كان هناك ميل طبيعي في أذهان الكثيرين إلى تناول التنوير في فرنسا على أنه أساسًا يتخذ تجاه المسيحية، أو بمعنى آخر تجاه الكنيسة الكاثوليكية، موقف البعد الهادم والعداء الصريح. ومن المحتمل أن يكون أشهر اسم بين الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، إذا استبعدنا روسو، هو اسم فولتير. فهذا الاسم يستحضر في الذهن صورة أديب متقد الذكاء وسريع الخاطر، لم يكل أبدًا عن اتهام الكنيسة باعتبارها عدوة العقل وصديقة التعصب. وفوق ذلك من يعرف شيئًا عن مادية الكتاب أمثال لامترى La Mettrie ودولباك (هولباخ) d'Holbach، فهو قد يميل إلى اعتبار التنوير في فرنسا كحركة مضادة للدين انتقلت من التآليه الطبيعي لدى فولتير وديدرو في سنواته المبكرة إلى إلحاد دولباك (هولباخ) والنظرة المادية الفجة لدى كابانيس Cabanis. وفي ضوء هذا التفسير للتنوير يكون تقييم الشخص له معتمدًا إلى حد كبير على معتقداته الدينية أو على افتقاره إليها. فقد يرى شخص ما فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية كحركة مضت تتصاعد في عدم التقوى وأنتجت ثمرتها في تدنيس كاتدرائية نوتردام أثناء الثورة. وقد يعتبرها شخص آخر بمثابة تحرر تام للعقل من الخرافات الدينية ومن الطغيان الكنسى.

كذلك ثمة انطباع شائع بأن فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين كانوا جميعاً أعداء للنظام السياسى القائم وأنهم مهدوا الطريق للثورة. ومع هذا التفسير السياسى يتضح إمكان التباين فى تقييم أعمال الفلاسفة. فهناك من يعتبرهم مثيرين للثورة غير مسئولين. وكان لكتاباتهم أثر عملى على الإرهاب اليعقوبى^(١). وهناك من يعتبرهم ممثلين لمرحلة تطور اجتماعى سياسى لا مفر منه، ومعاونين فى التمهيد، إذا صحَّ القول، لمرحلة الديمقراطية البورجوازية التى انتهت بدورها ليحل محلها حكم البلوريتاريا.

وكلا التفسيرين للتطور الفرنسى؛ التفسير فى حدود موقف تجاه المؤسسات الدينية وتجاه الدين نفسه، والتفسير فى حدود موقف تجاه الأنظمة السياسية وتجاه التطورات السياسية والاجتماعية - له بالطبع أسسه فى الواقع. وربما لا يكونان متساويين فى رسوخ الأساس. فمن ناحية، رغم أن بعض الفلاسفة كرهوا بالتأكيد نظرية الحكم القديم، فمن الخطأ الجسيم أن نعتبر كل فلاسفة التنوير النموذجيين مثيرين للثورة عن وعى بذلك. ففولتير مثلاً، رغم أنه كان يرغب فى إصلاحات معينة، لم يكن حقيقة مهتماً بالترويج للديمقراطية. لقد كان مهتماً بحرية التعبير لنفسه ولأصدقائه، ومن الصعوبة أن نقول إنه كان ديمقراطياً. فالاستبداد الخير^(٢)، لا سيما إذا كان الخير موجهاً نحو الفلاسفة، كان أقرب إلى مزاجه من الحكم الشعبى. ومن المؤكد أنه لم يقصد أن يشجع على قيام ثورة من قبل من اعتبرهم "الرعاع". ومن ناحية ثانية، من الحق أن كل الفلاسفة الذين يعدون كممثلين نموذجيين للتطور الفرنسى كانوا يعارضون، بدرجات متفاوتة، سيطرة الكنيسة.

(١) اليعاقبة: جماعة سياسية متطرفة سيطرت على مقاليد الحكومة الثورية فى فرنسا من منتصف عام ١٧٩٣ إلى منتصف عام ١٧٩٤، وحكمت البلاد بالإرهاب، وكان أبرز زعمائها رويسير، وسميت باليعاقبة؛ لأنها كانت تعقد اجتماعاتها فى دير رهبان يعرفون باليعاقبة (المراجع).

(٢) فكرة المستبد العادل أو المستتير راجت فى ذلك الوقت، وكان الملك فرديريك الثانى (الأكبر) ١٧١٠ - ١٧٨٦، ملك بروسيا نموذجاً لها، وقد عرف بنزعه الاستبدادية ورعايته للفلاسفة وأهل الفن (المراجع).

وكثير منهم كان يعارض المسيحية، والبعض على الأقل كان ملحدًا متزمنًا يعارض بقوة كل دين إذ اعتبره بمثابة نتاج الجهل والخوف، وبمثابة عدو للتقدم العقلي، وعده ضارًا بالأخلاق الحقة.

ولكن على الرغم من أن كلاً من التفسير في حدود موقف تجاه الدين، وكذلك، وإن يكن في نطاق أقل، التفسير في حدود القناعات السياسية - له أسس في الواقع، فإن من يصفه باعتباره هجومًا ممتدًا على العرش وعلى مذبح الكنيسة إنما يعطى صورة غير ملائمة بالمرّة عن الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر. ومن الواضح أن الهجمات على الكنيسة الكاثوليكية وعلى دين الوحي، وفي حالات معينة، على الدين في أي صورة - كانت تتم باسم العقل. ولكن ممارسة العقل كانت تعنى لفلاسفة التنوير الفرنسي أكثر بكثير من مجرد النقد الهادم في المجال الديني، فقد كان النقد الهادم هو الجانب السلبي من التنوير إذا جاز التعبير. أما المظهر الإيجابي فيمكن في محاولة فهم العالم. ولا سيما الإنسان ذاته في حياته النفسية والأخلاقية والاجتماعية.

وأنا لا أقصد بذلك أن أقل من شأن آراء الفلاسفة عن الموضوعات الدينية أو أصرف النظر عنها باعتبارها غير مهمة. وفي الحقيقة من الصعوبة أن يكون موقفهم موضوع لا مبالاة لأي شخص يشارك كاتب هذه السطور معتقداته الدينية. بيد أنه كان من الواضح أن موقف الفلاسفة تجاه الدين، بمعزل عن معتقدات الشخص الخاصة، له دلالة وأهمية ثقافية؛ لأنه يعبر عن تغير ملحوظ عن وجهة نظر ثقافة القرون الوسطى، ويمثل مرحلة ثقافية مختلفة. وفي الوقت نفسه علينا أن نتذكر أن ما نشاهده هو نمو وامتداد وجهة النظر العلمية. ففلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيون آمنوا بقوة في التقدم، أي في امتداد وجهة النظر العلمية من الطبيعيات إلى علم النفس والأخلاق وحياة الإنسان الاجتماعية. وإذا مالوا إلى رفض دين الوحي وأحيانًا كل دين، فإن ذلك كان يرجع جزئيًا لاعتقادهم بأن الدين، سواء أكان دين وحي بصفة خاصة أم دينًا بصفة عامة، هو عدو للتقدم العقلي

وللاستخدام الواضح للعقل وغير المعاق. وأنا بالتأكيد لا أعنى التلميح بأنهم كانوا على حق في اعتقادهم هذا. ولكن وجهة نظري هي أننا إذا بقينا منحصرين أكثر من اللازم في النقد الهادم في المجال الديني، فإننا نتجه إلى أن نفقد رؤية الأهداف الإيجابية للفيلسوف. وعندئذ نحصل على جانب واحد فقط من الصورة.

إن فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين كانوا متأثرين إلى حد كبير بالفكر الإنجليزي، وبصفة خاصة بلوك Locke ونيوتن Newton. وكانوا بصفة عامة على اتفاق مع المذهب التجريبي الأول. ولم تكن ممارسة العقل في الفلسفة تعنى بالنسبة لهم إنشاء مذاهب كبيرة مستتبطة من أفكار فطرية أو مبادئ أولى بيئة بذاتها. وفي هذا الاتجاه أداروا ظهورهم للميتافيزيقا التأملية الخاصة بالقرن السابق. وهذا لا يعنى أنهم لم يهتموا على الإطلاق بالتركيب، وكانوا مجرد مفكرى تحليل بمعنى توجيه اهتمامهم إلى مسائل ومشكلات جزئية مختلفة دون أى محاولة لأن يركبوا استنتاجاتهم المتنوعة. ولكنهم كانوا مقتنعين أن المدخل الصحيح هو الذهاب إلى الظواهر ذاتها لتعرف قوانينها وعللها بطريق الملاحظة. بعد ذلك نستطيع أن نمضى إلى التركيب، مكونين مبادئ كلية ومشاهدين وقائع جزئية فى ضوء حقائق كلية. وبعبارة أخرى أصبح مفهوماً أن من الخطأ افتراض أن هناك منهجاً واحداً نموذجياً، وهو منهج الرياضيات الاستنباطى، يمكن تطبيقه فى كل فروع الدراسة. بوفون Buffon^(١) مثلاً رأى ذلك بوضوح؛ وكان لآرائه بعض التأثير على فكر ديدرو.

هذا المنظور التجريبي للمعرفة أدى فى بعض الحالات، مثل حالة دالمبير d'alembert، إلى وضع يمكن وصفه بأنه وضعى. فالميتافيزيقا، إذا عينا بها دراسة الحقيقة فيما وراء الظاهر، هى منطقة ما لا يمكن معرفته. فلا يمكن أن تكون لدينا معرفة يقينية فى هذا المجال، والتطلع إليها هو مضيعة للوقت. والمعنى

(١) الكونت بوفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) من أنصار المذهب الطبيعى كان مشرفاً على الحدائق الملكية (حديقة النباتات الآن) والمتحف الملكى (المراجع).

الوحيد الذي في حدوده يمكن أن تكون لدينا ميتافيزيقا عقلية هو عن طريق إعداد مركب من نتائج العلوم التجريبية. وفي العلم التجريبي نفسه لا نهتم بـ "الماهيات" وإنما بالظواهر. يمكننا بمعنى ما بالطبع أن نتحدث عن الماهيات، ولكن هذه هي بالطبع ما أسماه لوك ماهيات "اسمية" فالكلمة ليست مستخدمة بمعنى ميتافيزيقي.

وفي الحقيقة قد يكون من الخطأ الجسيم أن يقول أحد بأن كل فلاسفة التنوير الفرنسي كانوا "ضعيين" ففولتير مثلاً اعتقد أنه يمكننا إثبات وجود الله. وبالمثل فعل موبرتوى Moupertius⁽¹⁾. بيد أنه يمكننا أن نميز اقتراباً واضحاً نحو الوضعية لدى بعض مفكري هذه الفترة. وهكذا يمكن أن نقول بأن فلسفة القرن الثامن عشر قد عاوت على إعداد الطريق للمذهب الوضعي في القرن التالي.

وهذا التفسير للتنوير الفرنسي هو في الوقت نفسه تفسير متحيز: فهو بمعنى ما فلسفي أكثر من اللازم. ولتوضيح ما أعني آخذ مثال كوندياك Condillac. فهذا الفيلسوف قد تأثر كثيراً بلوك. وشرع يطبق تجريبية لوك كما فهمها على قدرات الإنسان وقواه محاولاً أن يبين كيف يمكن تفسيرها كلها في حدود "الإحساسات المحولة". إن كوندياك نفسه لم يكن بالضبط من يمكن أن نقول عنه إنه وضعي. ولكن يمكن بغير شك أن نفس كتابه "رسالة في الإحساسات" كحركة في اتجاه الوضعية وكمرحلة في نموها. ومن الممكن أيضاً على أي حال أن نفسره ببساطة كمرحلة في نمو علم النفس. وعلم النفس، معتبراً في ذاته، ليس بالضرورة مرتبطاً بالوضعية الفلسفية.

كذلك العديد من فلاسفة التنوير الفرنسي أعمال فكره في العلاقات بين حياة الشخص النفسية وشروطها. الفسيولوجية. وفي حالات معينة، كما في حالة كابانيس

(1) موبرتوى: عالم رياضيات وفلك فرنسي (١٦٩٨ - ١٧٥٩) أرسله لويس الخامس عشر إلى "لايند" عاصمة بونس أيريس لقياس خط الطول، وقع في مشاجرات مع فولتير الذي كان يسخر منه (المراجع).

Cabanis^(١)، كان من نتيجة ذلك الإقرار بمادية فجة. ومن ثمة قد يساور المرء إغراء بتفسير البحث كله في حدود هذه النتيجة. وفي الوقت نفسه من الممكن اعتبار المادية الدوجماتيقية عند فلاسفة معينين انحرافاً مؤقتاً خلال التطور في مسار للدراسة ذات قيمة. وفي عبارة أخرى، إذا نظر الإنسان في الدراسات النفسية لفلاسفة القرن الثامن عشر كمحاولات تجريبية في المراحل المبكرة لتطور هذا المسار من البحث، فقد يميل إلى أن يعطى المبالغات والفجاعات وزناً أقل مما لو جعل الإنسان أفقه الذهني قاصراً ببساطة على التنوير الفرنسي منظوراً إليه في ذاته. وبالطبع عندما يهتم الإنسان كما في هذه الفصول بالفكر في فترة معينة ولدى مجموعة معينة من الرجال فعليه أن يوجه الانتباه إلى هذه المبالغات والفجاعات. ولكن ينبغي بالمثل أن يحتفظ في ذهنه بصورة شاملة، وأن يتذكر أن هذه السمات تخص مرحلة معينة في مسار التطور الذي يمتد أماماً إلى المستقبل، والذي هو قادر على تزويدنا في تاريخ تال على نقد وتصحيح الانحرافات السابقة.

وبناء على ذلك يمكننا بصفة عامة أن ننظر إلى فلسفة التنوير الفرنسية على أنها محاولة لتطوير ما أسماه هيوم Hume "علم الإنسان". ومن الحق أن هذا الوصف لا ينطبق على كل الوقائع. فنحن نجد مثلاً نظريات كوزمولوجية. ولكنه يجذب الانتباه إلى اهتمام فلاسفة القرن الثامن عشر بأن يعملوا في حياة الإنسان النفسية والاجتماعية ما عمله نيوتن في الكون الفيزيقي. وفي سعيهم لإنجاز هذا الهدف اتخذوا مدخلاً استلهموه من تجريبية لوك أكثر من المذاهب التأملية الخاصة بالقرن السابق.

ومن الجدير بالملاحظة أيضاً أن فلاسفة التنوير الفرنسي، مثل عدد من الأخلاقيين الإنجليز، قد سعوا لفصل الأخلاق عن الميتافيزيقا وعلم اللاهوت. وقد

(١) بيير جان كابانيس (١٧٣٧ - ١٨٠٨) فيلسوف مادي فرنسي صاحب العبارة الشهيرة "إن المخ يفرز التفكير كما يفرز الكبد الصفراء وتهضم المعدة الغذاء!" وذلك في كتاباته "الارتباط بين الجانب الفيزيقي والجانب الأخلاقي في الإنسان" - (المراجع).

اختلفت بالتأكيد أفكارهم الأخلاقية اختلافًا شديدًا يتراوح مثلًا بين مثالية ديدرو Diderot الأخلاقية والمذهب النفى فى درجته الدنيا لدى لامترى. ولكنهم كانوا متحدين بصفة تقريبية فى محاولتهم إقامة الأخلاق مستقلة بذاتها إن صح التعبير، وهذا فى الحقيقة هو دلالة تأكيد بيل Bayle^(١) أن الدولة المكونة من ملحدين كانت أمرًا ممكنًا تمامًا وإضافة لامترى بأنها لم تكن فقط ممكنة، بل مرغوبًا فيها. وعلى أى حال قد يكون من الخطأ أن نقول إن كل الفلاسفة اتفقوا على وجهة النظر هذه. فى رأى فولتير مثلًا إذا لم يكن الله موجودًا يكون من الضرورى أن نختاره بالضبط لأجل الخير الأخلاقى للمجتمع. ولكن بصفة عامة تضمنت فلسفة التنوير فصل الأخلاق عن الاعتبارات الميتافيزيقية واللاهوتية. وسواء أكان ممكنًا الدفاع عن هذا الفصل أم لا، فإنه يظل بالطبع مجال نقاش.

وأخيرًا يمكن أن نذكر أنفسنا بأن فلسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا، كما فى إنجلترا، كانت أساسًا إبداع أناس لم يكونوا أساتذة للفلسفة فى الجامعات، وكثيرًا ما كانت لهم اهتمامات فلسفية ممتازة. فهيوم فى إنجلترا كان مؤرخًا كما كان فيلسوفًا. وفولتير فى فرنسا كتب مسرحيات. وموبرتوى ذهب فى بعثة للقطب الشمالى بغية المشاركة فى تحديد شكل الأرض عند أطرافها بقياسات دقيقة عن خط العرض. ودالمبير كان رياضياً بارزًا. ومونتسكيو وفولتير كانت لهما أهميتهما فى تطور علم التاريخ الرسمى. ولامترى كان طبيبًا. إننا خلال القرن الثامن عشر لازلنا فى الزمن حيث كان بعض المعرة بالأفكار الفلسفية يعد مطلبًا ثقافيًا، وحيث لم تكن الفلسفة بعد قد أصبحت حكرًا أكاديميًا. علاوة على ذلك لم يزل ثمة صلة بين الفلسفة والعلوم. وهى صلة كانت فى الحقيقة، وإلى حد ما، سمة عامة للفكر الفلسفى الفرنسى.

(١) بيير بيل (١٦٤٧ - ١٧٠٦): فيلسوف وناقد فرنسى ولد بروتستانتيًا، ثم ارتد إلى الكاثوليكية، ثم عاد إلى الأولى، دافع عن حرية الفكر والتسامح الدينى، طرد بسبب آرائه الشكية، كتب "معجم تاريخى نقدى عام ١٦٩٧". (المراجع).

٢ - ومن المرجح أن بيير بيل Pierre Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) مؤلف "القاموس التاريخي والنقدي" (١٦٩٥) Dictionnaire historique et critique الشهير كان الأكثر تأثيراً من بين الكتاب الفرنسيين الذين مهدوا الطريق للتطوير في فرنسا. نشأ بروتستانتياً وتحول إلى الكاثوليكية لفترة ما، وعاد إلى البروتستانتية بعد ذلك. وعلى أى حال فرغم موالاته للكنيسة البروتستانتية كان لديه اعتقاد بأن الكاثوليك لم يكونوا يحتكرون التعصب. وخلال إقامته في روتردام حيث عاش ابتداء من عام ١٦٨٠ دافع عن التسامح وهاجم اللاهوتى الكالفينى^(١) جوريو Jurieu لموقفه المتعصب.

وفى رأى بيل أن الخلافات اللاهوتية الشائعة كانت مشوشة وحمقاء. خذ مثلاً الخلاف حول العلاقات بين النعمة وحرية الإرادة: فالتوماويون^(٢) والجانسنستيون^(٣) والكلفانيون يتحدثون جميعاً فى العداء تجاه المولينية^(٤). وفى الحقيقة لا يوجد فارق أساسى بينهم. ومع ذلك فالتوماويون يحتجون بأنهم ليسوا جانسنستيون، وهؤلاء ينكرون الكلفانية، بينما الكلفانيون يشجعون الآخرين. أما بخصوص المولينيين فهم يلجأون إلى الحجج السوفسطائية فى محاولتهم أن يبينوا أن مذهب القديس أوغسطين كان مختلفاً عن مذهب الجانسنستيون. وبصفة عامة،

(١) الكالفينية: مذهب جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) اللاهوتى الفرنسى، وهو يؤكد أن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد للشريعة، وتتميز الكالفينية بالترتم والصرامة (المراجع).

(٢) التوماوية: مذهب القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) أعظم فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط، لقب بالمعلم الجامع، وبالمعلم الملائكى، كما وصفت فلسفته بأنها سيمفونية عقلية (المراجع).

(٣) الجانسنستيون Jansenists: أتباع اللاهوتى الكاثوليكى الهولندى كورنيلوس أوتوجانسن (١٥٨٥ - ١٦٣٨)، قال بضرورة إحياء الكنيسة، وهو ينكر حرية الإرادة ويرى أن الطبيعة البشرية غير قادرة على فعل الخير (المراجع).

(٤) المولينيون Molinists: أنصار لويس مولينا L. Molinu (١٥٣٦ - ١٦٠٠) لاهوتى إسباني دخل سلك اليسوعيين عام (١٥٥٣)، أسس مذهب المولينية الذى يرى أن النعمة الإلهية مفتوحة أمام الجميع، لكن المسألة متوقفة على الإرادة التى تقبلها، لاقت نظريته خلافاً لاهوتياً كبيراً (المراجع).

فإن البشر ميالون للاعتقاد بأن هناك فروقاً حيث لا توجد فروق، وأن هناك ارتباطات لا فكاك منها بين مواقف مختلفة حيث لا توجد هذه الارتباطات. وهكذا يعتمد كثير من الخلافات في استمرارها وقوتها على التحامل والافتقار إلى الحكم الواضح.

غير أن ما هو أهم من آراء بيل عن الخلافات في اللاهوت الدوجماتي هو آراؤه عن الميتافيزيقا واللاهوت الفلسفي أو الطبيعي. لقد اعتقد أن العقل البشري مؤهل للكشف عن الأخطاء على نحو أفضل من اكتشاف الحقيقة الإيجابية، وهذا هو على وجه الخصوص الحال بصدد الميتافيزيقا. وفي الحقيقة، إن الشائع المتعارف عليه هو أن من حق الفيلسوف أن ينتقد أي دليل معين على وجود الله بشرط ألا ينكر أنه يمكن بطريقة ما إثبات وجود الله. ولكن الواقع هو أن كل البراهين التي قدمت كانت عرضة للنقد الهادم. كذلك لم يقد أحد أبداً بحل مشكلة الشر. وهذا لا يدعو إلى العجب؛ لأنه ليس من الممكن إنجاز أي مصلحة عقلية بين الشر في العالم وبين إله لا متناه كلى العلم وكلى القدرة. لقد قدم المانويون، بفلسفتهم الثنائية، تفسيراً للشر أفضل بكثير من التفسير الذي اقترحه الأرثوذكسية. وفي الوقت نفسه، فإن الفرض الميتافيزيقي للمانويين كان فرضاً محالاً⁽¹⁾. أما بخصوص خلود النفس، فلم يكن في المتناول ثمة دليل بين عليه.

لم يقل بيل إن عقيدتي وجود الله وخلود النفس زائفتان، وإنما هو بالأحرى جعل الإيمان خارج مجال العقل. وتقرير ذلك يحتاج على أي حال إلى تقييد. ذلك لأن بيل لم يقل ببساطة بأن الحقائق الدينية غير قابلة للبرهان العقلي، رغم أنها لا تناقض العقل. لقد كان موقفه بالأحرى هو أن هذه تحتوي على كثير مما يتعارض مع العقل. ومن ثمة من الأفضل بكثير، كما يقترح، سواء بإخلاص أم لا، أن نقبل الوحي. وعلى أي حال إذا كانت حقائق الدين تخص دائرة ما هو غير عقلائي فليس ثمة داع للخوض في جدل وخلافات لاهوتية. وينبغي أن يحل التسامح محل الخلافات.

(1) المانوية: ديانة فارسية أسسها ماني بن فاتك، وهي تطوير للزرادشتية، والحل الذي اقترحه وجود إلهين: إله للخير وآخر للشر (المراجع).

وينبغي ملاحظة أن بيل قد فصل ليس فحسب الدين عن العقل، وإنما كذلك الدين عن الأخلاق. وهذا يعنى أنه ألح على أن من الخطأ الجسيم افتراض أن المعتقدات والدوافع الدينية لازمة لهدايتنا للحياة الأخلاقية. إن الدوافع غير الدينية يمكن أن تكون مؤثرة مثل الدوافع الدينية أو أقوى تأثيراً منها. ومن الممكن أن يكون لدينا مجتمع أخلاقي يتألف من أناس لا يؤمنون بالخلود أو لا يؤمنون بالفعل بالله. وبعد كل شيء، فإن بيل يقول في مقاله عن الصدوقيين^(١) في "القاموس"^(٢): الصدوقيون الذين لم يؤمنوا بأى بعث كانوا أفضل من الفريسيين^(٣) الذين آمنوا به. وخبرات الحياة لا توحى بأن هناك صلة لا تتحل بين الإيمان والسلوك العملي. وهكذا نصل إلى التصور عن الكائن البشرى تلقائى الأخلاق الذى لا يحتاج إلى الإيمان الدينى كى يعيش حياة فاضلة.

وقد أفاد كتاب التتوير الفرنسى اللاحقون، مثل ديدرو، إفادة كبيرة من قاموس بيل. وكان لهذا القاموس بعض التأثير أيضاً على التتوير الألمانى. ففي عام ١٧٦٧ كتب فردريك الأكبر إلى فولتير يقول بأن بيل بدأ المعركة، وأن عددًا من الفلاسفة الإنجليز مضوا فى إثره، وأنه من المقدر على فولتير أن ينهاى المعركة.

٣ - أما برنارد لوبوفيه دي فونتينيل (١٦٥٧ - ١٧٥٧) Bernard de Bovier de Fontenelle، فربما تكون أحسن معرفة به هى باعتباره مبسطاً للأفكار العلمية. لقد بدأ سيرته الأدبية بمسرحية غير ناجحة مع روايات أخرى. ولكنه أدرك سريعاً أن المجتمع المعاصر يرحب

(١) الصدوقيون: نسبة إلى صدوق رئيس الكهنة فى عهد النبى داود، فرقة يهودية وجدت أيام السيد المسيح وكانوا يدرسون الفلسفة، ومالوا إلى التحرر ولهذا يقال صدوقى بمعنى المتحرر فكرياً (المراجع).

(٢) المقصود بالقاموس هنا "المعجم" الذى وضعه بيل، وقد سبقت الإشارة إليه (المراجع).

(٣) الفريسيون: فرقة أخرى من اليهود وجدت زمن السيد المسيح، وهم يعادون الصدوقية ويختلفون معهم من حيث إنهم حرفيون تقليديون يتمسكون بالنصوص، كانوا ضالعين فى التآمر على السيد المسيح، ناهضهم يوحنا المعمدان (يحيى بن زكريا)، وكان يصفهم بأنهم "أولاد الأفاعى" (المراجع).

بالوصف الواضح والمفهوم لعلم الطبيعة الجديد. ومحاولته لإنتاج هذه الحاجة لاقت من النجاح بحيث أصبح أمين سر أكاديمية العلوم. كان بصفة عامة مدافعاً عن طبيعيات ديكارت. وفي "أحاديث في تعدد العوالم" (١٦٨٦) Emtreians sur la pluralite des mondes قام بتبسيط النظريات الفلكية الديكارتية. لم يكن في الحقيقة غافلاً عن أهمية نيوتن، وفي سنة ١٧٢٧ نشر "تأبين نيوتن" Eulogy of Newton، لكنه دافع عن نظرية ديكارت عن الدوامات في "نظرية الدوامات الديكارتية" (١٧٥٢) Theorie des tourbillons cartesiens، وهاجم مبدأ نيوتن في الجاذبية الذي بدا له أنه يتضمن افتراض وجود خفي. وما وجد في مكتبه بعد وفاته من ملاحظات مخطوطة يبيّن بوضوح أن ذهنه قد اتجه بالقطع في الفترة الأخيرة من حياته نحو المذهب التجريبي. فكل أفكارنا يمكن ردها في نهاية الأمر إلى معطيات الخبرة الحسية.

وقد شارك فونتينيل كذلك، بالإضافة إلى عمله على نشر المعرفة عن الأفكار العلمية في القرن الثامن عشر في فرنسا، وبطريق غير مباشر إلى حد ما، في تنمية الشك بصدد الحقائق الدينية. نشر مثلاً بعض الأعمال عن "أصل الحكايات الخرافية" The Origin of Fables و "تاريخ العرافات" The History of Oracles. وفي الكتاب الأول من هذين رفض الرأي القائل بأن الأساطير أو الخرافات ترجع، لا إلى العقل، وإنما إلى عبث القوة التخيلية؛ فالأساطير اليونانية مثلاً نشأت من الرغبة في تفسير الظواهر، وكانت من إبداع العقل، حتى وإن كان للخيال دور في تطويرها. إن ذهن الإنسان في العصور السالفة لم يكن مختلفاً جوهرياً عن ذهن الإنسان الحديث. فكل من الإنسان البدائي والحديث يحاول أن يفسر الظواهر ليرد المجهول إلى المعلوم. والفرق بينهما هو الآتي: في الأوقات السالفة كانت المعرفة الإيجابية ضئيلة، وكان العقل مجبراً على اللجوء إلى التفسيرات الأسطورية. ومع ذلك، فإن العالم الحديث نمت فيه المعرفة الإيجابية إلى حد أصبح التفسير العلمي

يحل محل التفسير الأسطوري. وما تتطوى عليه هذه النظرة واضح بما فيه الكفاية رغم أن فونتينيل لم يعلنه صراحة.

ففي كتابته عن الخرافات أكد "فونتينيل" أنه لم يكن هناك سبب مقنع للقول بأن الخرافات الوثنية كانت تعزى إلى نشاط الجن أو أن العرّافات خرسست عن الكلام بمجىء المسيح. والحجة المؤيدة لقوة المسيح وألوهيته التي تتكون من القول بأن العرّافات الوثنية قد أخرست يعوزها بالتالي أي أساس تاريخي. ولا يمكن بالكاد القول إن هذه النقاط موضع الجدل لها أهمية كبيرة. ولكن يبدو أن ما تتطوى عليه هو أن المدافعين عن الدين من المسيحيين اعتادوا اللجوء إلى مجادلات لا قيمة لها.

ومع ذلك، فإن فونتينيل لم يكن ملحدًا. كانت فكرته هي أن الله يتجلى في نظام الطبيعة الذي يحكمه القانون، وليس في التاريخ، حيث يسود الهوى والنزوة البشرية. وبعبارة أخرى إن الله بالنسبة لفونتينيل ليس إله أي دين تاريخي، يكشف عن ذاته في التاريخ ويسبب المذاهب الدوجماتيقية، ولكنه إله الطبيعة الذي يتجلى في التصور العلمي للعالم، لقد كان هناك بالفعل ملحدون بين فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين؛ ولكن ما كان أكثر شيوعًا هو التأليه الطبيعي أو كما يسميه فولتير التأليه الديني، رغم أن الإلحاد كان أكثر انتشارًا بين الفرنسيين منه بين معاصريهم الإنجليز.

٤ - لقد لوحظ من قبل أن فلاسفة التنوير الفرنسي سعوا لفهم حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. وكان أحد أهم الأعمال في هذا الميدان رسالة مونتسكيو عن القانون. كان شارل دي سيكوندا (١٦٨٩ - ١٧٥٥) وبارون دي لا بريد ودي مونتسكيو Charles de Secondat, Baron de la Bred et de Montesquieu مفعم الحماسة للحرية وعدوا للطغيان. نشر عام ١٧٢١ "رسائل فارسية" Letters persanes التي كانت بمثابة هجاء للأحوال السياسية والكنسية في فرنسا. أقام من عام ١٧٢٨ إلى

١٧٢٩ فى إنجلترا حيث أعجب إعجابًا شديدًا بسمات معينة للنظام السياسى الإنجليزى، وفى عام ١٧٣٤ نشر "اعتبارات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم" *Considerations sur les causes de la grandeur et de la decadence des Romains* وأخيرًا فى عام ١٧٤٨ ظهر كتابه عن القانون "روح القوانين" *De l'esprit des lois* الذى كان ثمرة سبع عشرة سنة من العمل.

فى كتابه عن القانون يأخذ مونتسكيو على عاتقه دراسة المجتمع والقانون والحكومة دراسة مقارنة. إن معرفته الفعلية لم تكن فى الحقيقة دقيقة ومنتسعة للقيام بعمل نتصوره بمثل هذا الاتساع، ولكن العمل ذاته، وهو مسح اجتماعى مقارن، كان ذا أهمية. حقيقة كان لمونتسكيو أسلاف مهنيون، فأرسطو بصفة خاصة قد بدأ يولف دراسات عن عدد كبير للدساتير اليونانية. ولكن ينبغى النظر إلى مشروع مونتسكيو فى ضوء الفلسفة المعاصرة. فقد كان يستخدم فى مجال السياسة والقانون المنظور التجريبي الاستقرائى الذى استخدمه فلاسفة آخرون فى مجالات أخرى.

على أى حال لم يكن هدف مونتسكيو مجرد وصف الظواهر الاجتماعية والسياسية والقانونية وتسجيل ووصف عدد كبير من الوقائع الخاصة. لقد أراد أن يفهم الوقائع وأن يستخدم المسح المقارن للظواهر كأساس لدراسة منهجية عن مبادئ التطور التاريخى. "درست أول الأمر الناس، وآمنت أنه فى هذا التنوع اللامتناهى من القوانين والأعراف لم يكونوا منقادين بموجب نزواتهم فحسب. وصفت مبادئ، ورأيت حالات معينة تتلاءم معها كما لو من تلقاء ذاتها، فتواريخ كل الشعوب هى فحسب نتائج (لهذه المبادئ)، وكل قانون خاص يرتبط بقانون آخر أو يعتمد على قانون آخر أكثر عمومية"^(١). هكذا تناول مونتسكيو موضوعه ليس فحسب بروح عالم الاجتماع الوضعى، وإنما بالأحرى كفيلسوف تاريخ.

(1) De L'esprit des lois, preface.

وإذا نظرنا في نظرية مونتسكيو في المجتمع والحكومة والقانون في ضوء أحد أوجهها لوجدنا أنها تحتوى على تعميمات، وفي الأغلب، تعميمات متسرة مستمدة من معطيات تاريخية. فالأنظمة المختلفة للقانون الوضعى فى المجتمعات السياسية المختلفة ذات صلة بعوامل متنوعة؛ فهى تتصل بخلق الناس، وبطبيعة ومبادئ أشكال الحكومة، وبالطقس، وبالأحوال الاقتصادية، وما إلى ذلك. وجملة هذه العلاقات تشكل "روح القوانين". وهذه الروح هى ما يأخذ مونتسكيو على عاتقه دراستها.

يتحدث مونتسكيو أولاً عن علاقة القوانين بالحكومة، ويقسم الحكومة إلى ثلاثة أنواع: جمهورية، وملكىة، وطغيان⁽¹⁾. الجمهورية يمكن أن تكون ديمقراطية عندما يمتلك الشعب برمته سلطة الحكم، أو أرستقراطية عندما يمتلك فريق منهم سلطة الحكم. وفى الملكىة يحكم الأمير وفقاً لقوانين أساسية معينة، وتكون هناك بصفة عامة "سلطات وسيطة". وفى دولة الطغيان لا توجد مثل هذه القوانين الأساسية ولا يوجد "مستودع" للقانون. "ومن ثمة يكون للدين فى الغالب تأثير شديد فى هذه البلاد؛ لأنه يشكل نوعاً من المستودع الدائم، وإذا لم يكن ممكناً أن نقول ذلك عن الدين قد يكون ممكناً أن نقوله عن الأعراف التى تحترم بدلاً من القوانين"⁽²⁾. إن مبدأ الحكومة الجمهورية هو الفضيلة السياسية؛ ومبدأ الحكومة الملكىة هو الشرف؛ ومبدأ الطغيان هو الخوف. ومع افتراض هذه الأشكال من الحكومات ومبادئها، فإن أنماطاً معينة من الأنظمة القانونية من المرجح أن تسود. "هناك هذا الفرق بين طبيعة الحكومة وشكلها، فطبيعتها هى ما بموجبه تتأسس، ومبادئها هى ما بموجبها عليها أن تعمل. فطبيعة الحكومة هى بنيتها الخاصة، ومبادئها هى الأهواء البشرية التى تحركها. والآن إن القوانين ينبغى أن يكون ارتباطها بالمبادئ ليس، بأقل من ارتباطها بطبيعة كل حكومة"⁽³⁾.

(1) Ibid, II, 1.

(2) De L`esprit des lois, II, 4.

(3) Ibid, III, 1.

لقد وصفت نظرية مونتسكيو كما لو كان قصد بها مجرد تعميم تجريبي. وأحد أوضح الاعتراضات عليها عندما تفسر على هذا النحو هو أن تصنيفه تقليدي ومصطنع، وأنه غير ملائم كوصف للمعطيات التاريخية. ولكن من المهم أن نلاحظ أن مونتسكيو يتحدث عن أنماط نموذجية للحكومة. فمثلاً وراء كل نظم الطغيان يمكن أن نميز نمطاً نموذجياً لحكومة الطغيان. ولكن لا يتبع ذلك بأي حال أن أي طغيان معين سيجسد هذا النمط النموذجي والخالص سواء في بنيته أم في "مبادئه". فلا يمكننا أن نستنتج منطقياً من نظرية الأنماط أنه في أي جمهورية معينة يكون المبدأ الفعال هو الفضيلة السياسية، أو أنه في أي حكومة طغيان معينة يكون المبدأ الفعال في السلوك هو الخوف. وفي الوقت ذاته، إن أي شكل معين من الحكومة بقدر ما يفشل في تجسيد نمطه النموذجي يقال عنه إنه غير كامل. "تلك هي مبادئ الحكومات الثلاث؛ مما لا يعني أنه في جمهورية معينة يكون الناس فضلاء، وإنما ينبغي عليهم أن يكونوا كذلك. وهذا لا يثبت أنه في ملكية معينة يكون لدى الناس إحساس بالخوف، وإنما يعني أنه ينبغي عليهم أن يكون لديهم هذا الإحساس. وبدون هذه الخصائص تكون الحكومة غير كاملة"⁽¹⁾. يمكن إذن لمونتسكيو أن يقول إنه في ظل شكل معين من الحكومة ينبغي أن نجد نظاماً معيناً من القوانين أخرى من أن يقول إننا نجده. والمشرع المستتير سيعني بأن تتجاوب القوانين مع نمط المجتمع السياسي، ولكنها لا تفعل ذلك بالضرورة.

ويمكن إصدار بيانات مماثلة عن علاقة القوانين بالطقس وبالأحوال الاقتصادية. فالطقس مثلاً يساعد في تشكيل أخلاق الناس وأهوائهم؛ فأخلاق الإنجليز تختلف عن أخلاق أهل صقلية. "وينبغي أن تكون القوانين مكيّفة بطريقة معينة للناس الذين صيغت من أجلهم بحيث إن تلك الخاصة بشعب معين يكون صلاحها لشعب آخر أمراً بعيد المنال"⁽²⁾. لا يقول مونتسكيو بأن الطقس والأحوال

(1) De L'esprit des lois, III, 11.

(2) Ibid, I, 3.

الاقتصادية تحدد أنظمة القوانين على نحو بحيث لا يكون التحكم العقلي ممكناً. إنها بالفعل تمارس تأثيراً قوياً على أشكال الحكومة وعلى أنظمة القانون، ولكن هذا التأثير ليس مساوياً للتأثير الذي نتيجته حتمية. والمشرع الحكيم سوف يكيف القانون مع الطقس والأحوال الاقتصادية. ولكن هذا لا يعنى مثلاً أن عليه في ظروف معينة أن يكون رد فعله بوعى إزاء الآثار العكسية للطقس على الأخلاق والسلوك. فالإنسان ليس مجرد العوبة للأحوال والعوامل التي هي دون مستوى البشر.

ربما يمكننا أن نميز فكرتين هامتين في نظرية مونتسكيو. فهناك أولاً فكرة أنظمة القانون كنتيجة لمركب من عوامل مختلفة. هنا يكون لدينا تعميم من المعطيات التاريخية، وهو تعميم يمكن استخدامه كفرض في تفسير لاحق لحياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. وهذا يعنى أن نظرية مونتسكيو عن الأنماط - رغم أنها شديدة الضيق كما تبدو - ربما يمكن اعتبار أنها تعنى أن كل مجتمع سياسى هو تجسيد غير كامل لنموذج كان متضمناً كعامل تشكيل في تطوره نحو ما يتجه إليه أو بعيداً عما يفترق عنه. وعمل المشرع الحكيم سيكون أن يتبين طبيعة هذا النموذج الفعال، وأن يلائم بين التشريع وبين تحققه المتتامى. إذا فسرنا نظرية الأنماط على هذا النحو بدت أكثر من مجرد أثر للتصنيف اليونانى للدساتير. يمكن القول إن مونتسكيو يحاول التعبير عن تبصر تاريخى أصيل بمعاونة مقولات دائرة إلى حد ما.

على أى حال إذا عرضنا نظرية مونتسكيو على هذا النحو، فإننا نعنى ضمناً أنه مهتم ببساطة بفهم المعطيات التاريخية، وأنه قانع بالمذهب النسبى. إن أنظمة القانون هي نتائج لمركبات مختلفة من عوامل تجريبية. ولكن لا يوجد مستوى مطلق يمكن للفلاسفة بالإحالة إليه أن يقارنوا وقيموا الأنظمة السياسية والقانونية المختلفة.

ومع ذلك، فإن هذا التفسير قد يكون مضللاً باعتبارين: ففي المقام الأول اعترف مونتسكيو بقوانين عدالة ثابتة. إن الله الخالق للعالم وحافظه^(١) قد وضع قوانين وقواعد من شأنها أن تحكم العالم الطبيعي. "والإنسان كموجود طبيعي محكوم، مثل الأجسام الأخرى، بقوانين غير قابلة للتغير"^(٢). ومع ذلك فباعتباره موجوداً عاقلاً أو مفكراً فهو يخضع لقوانين يمكنه أن يخالفها. بعض هذه القوانين هو الذي وضعها، ولكن بعضها الآخر لا يعتمد عليه. "علينا إذن أن نعترف بعلاقات عدالة سابقة على القانون الوضعي الذي بموجبه تترسخ"^(٣). "فالقول بأن ليس هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به وتنتهي عنه القوانين الوضعية، يعدل القول بأنه قبل وصف الدائرة لم تكن جميع أنصاف القطر متساوية"^(٤). ومع التسليم بفكرة حالة طبيعية يلاحظ مونتسكيو أنه يوجد قبل كل القوانين الوضعية تلك الخاصة بالطبيعة، والمسماة هكذا؛ لأنها تستمد قوتها بالكامل من جسمنا ووجودنا"^(٥). ومن أجل معرفة هذه القوانين يلزم النظر في الإنسان كما كان قبل تأسيس المجتمع "فالقوانين المعترف بها في مثل هذه الحالة تكون قوانين الطبيعة"^(٦). وتلاؤم هذه الفكرة بصورة جيدة مع المظاهر الأخرى لنظرية مونتسكيو أمر قابل للمناقشة. ولكن ليس ثمة شك أن مونتسكيو أكد وجود قانون أخلاقي سابق على كل القوانين الوضعية التي يقرها المجتمع السياسي. ويمكننا القول إذا شئنا إن بحثه في القانون يتطلع إلى معالجة تجريبية واستقرائية بكل معنى الكلمة للمؤسسات السياسية والقانونية، وأن نظريته عن القانون الطبيعي كانت أثراً مأخوذاً عن فلاسفة قانون سابقين. لكن هذه النظرية هي على الرغم من ذلك عنصر حقيقي في تفكيره.

(١) إن القوانين في معناها الأكثر عمومية هي "العلاقات الضرورية الناتجة عن طبيعة الأشياء"

(De L`esprit des lois, I, 1.) [المؤلف].

(2) De L`esprit des lois, III, 11.

(3) Ibid.

(4) De L`esprit des lois, I, 1.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

وفى المقام الثانى كان مونتسكيو متحمسًا للحرية، وليس مجرد ملاحظ محايد للظواهر التاريخية. وهكذا شرع فى الكتابين الحادى عشر والثانى عشر من "روح القوانين" يحلل شروط الحرية السياسية؛ وبما أنه كان يمقت الطغيان فهذا يتضمن أن الدستور الليبرالى هو الأفضل. وقد يتخذ تحليله صيغة إعطاء معنى لكلمة حرية كما تستخدم فى محتوى سياسى، ثم فحص الشروط اللازمة لإمكان صيانتها والدفاع عنها. ومن الوجهة النظرية كان يمكن عمل ذلك من جانب فيلسوف سياسة لم يكن لديه ميل للحرية السياسية أو كان لا مباليًا إزاءها. لكن مونتسكيو فى تحليله كان ينظر من ناحية إلى الدستور الإنجليزى الذى أعجب به، ومن ناحية أخرى إلى النظام السياسى الفرنسى الذى كان لا يحبه. وهكذا فإن مناقشته للحرية السياسية ليست ببساطة مجرد تحليل، على الأقل من حيث روحها والدافع إليها؛ ذلك لأنه كان يبحث كيف يمكن إصلاح النظام الفرنسى بحيث يسمح بالحرية ويحتفظ بها.

يقول مونتسكيو: لا تكمن الحرية السياسية فى التحرر غير المقيد، وإنما "قط فى القدرة على عمل ما ينبغى علينا أن نريد، وألا نكره على عمل ما لا ينبغى أن نريد"⁽¹⁾. "الحرية هى الحق فى عمل كل ما تجيزه القوانين"⁽²⁾. ففى المجتمع الحر لا يمنع أى مواطن من أن يسلك على نحو يسمح به القانون ولا يجبر أى مواطن من أن يسلك على نحو واحد معين عندما يسمح له القانون أن يتبع رغبته الخاصة. هذا الوصف للحرية ربما لا يكون تنويريًا بدرجة كبيرة، ولكن مونتسكيو يمضى ليلح على أن الحرية السياسية تتضمن فصل السلطات. أى أن السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية لا ينبغى أن تودع فى شخص واحد أو مجموعة معينة من الناس. هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة أو مستقلة الواحدة عن الأخرى على نحو بحيث يمكنها أن تعمل بمثابة كبح الواحدة للأخرى وتشكل وقاية من الطغيان وسوء استخدام القوة على نحو استبدادى.

(1) De L'esprit des lois, XI, 3.

(2) Ibid.

هذا العرض لشروط الحرية السياسية نصل إليه - كما يقول صراحة مونتسكيو - بدراسة الدستور الإنجليزي. لقد وجد في الدول المختلفة ويوجد مثل عليا فعالة. فروما كان مثلها الأعلى وهدفها زيادة المستعمرات، وهدف الدولة اليهودية حفظ الدين وازدهاره، وهدف الصين الهدوء العام. بيد أنه توجد أمة واحدة هي إنجلترا الهدف المباشر لدستورها هو الحرية السياسية. وبناء على ذلك "من أجل الكشف عن الحرية السياسية في دستور ما لا نحتاج إلى جهد شاق. فإذا كنا قادرين على أن نرى أين توجد لماذا نمضى إلى أبعد بحثًا عنها؟"⁽¹⁾.

لقد قال بعض الكتاب إن مونتسكيو رأى الدستور الإنجليزي بعين منظر سياسى مثل هارنجتون ولوك، وإنه عندما تحدث عن فصل السلطات كعلامة مميزة للدستور الإنجليزي أخفق في فهم أن ثورة ١٦٨٨ أدت في النهاية إلى تفوق البرلمان. وبعبارة أخرى، إن من يعتمد ببساطة على ملاحظة الدستور الإنجليزي ما كان يركز على ما سمي فصل السلطات على أنه السمة الرئيسية. ولكن حتى إذا كان مونتسكيو قد رأى الدستور الإنجليزي وفسره في ضوء نظرية عنه، وحتى إذا لم تكن عبارة "فصل السلطات" وصفًا ملائمًا للموقف، فإنه يبدو واضحًا أن العبارة لفتت الانتباه إلى سمات حقيقية للموقف. فالقضاة لم يشكلوا بالطبع "سلطة" بالمعنى الذي مارسته السلطة التشريعية، ولكن في الوقت ذاته لم يكونوا خاضعين في ممارستهم لوظائفهم لتحكم نزوات الملك ووزرائه. يمكننا أن نقول بحق إن ما أعجب به مونتسكيو في الدستور الإنجليزي كان بالأحرى ما تمخضت عنه العملية الطويلة من التطور، وليس تطبيق نظرية مجردة عن "فصل السلطات". بيد أن العبارة التي فسرت الدستور الإنجليزي على أنه فصل للسلطات لم يكن تأثيرها على مونتسكيو إلى حد أنه طالب بعد ذلك بضرورة محاكاتها في بلده. "كيف يمكن أن تكون لي مثل هذه الخطة. أنا الذي أعتقد أن استخدام العقل على نحو مبالغ فيه ليس أمرًا مرغوبًا فيه دائمًا، وأن الناس تقريبًا ما يتلاءمون دائمًا مع ما هو عادي

(1) De L'esprit des lois, XI, 5.

على نحو أفضل من التلاؤم مع ما هو متطرف"⁽¹⁾. لقد رغب مونتسكيو فى إصلاح النظام السياسى الفرنسى، وكانت ملاحظة الدستور الإنجليزى قد أوحى إليه أساليب يمكن بمقتضاها إصلاح هذا النظام دون ثورة متطرفة وعنيفة.

وقد كان لأفكار مونتسكيو عن توازن السلطات تأثيرها على كل من أمريكا وفرنسا، كما فى حالة الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطنين عام ١٧٩١، ومع ذلك فى وقت تال زاد الإلحاح على عمله الرائد فى الدراسة التجريبية والمقارنة للمجتمعات السياسية والارتباطات بين أشكال الحكومات والنظم القانونية والعوامل المحددة الأخرى.

٥ - فى القسم الخاص بفونتينيل Fontenelle كان الانتباه موجهاً إلى دفاعه عن نظريات الطبيعة الديكارتية. ويمكن أن نعطى نشاط بيير لوى مورودى موبرتوى (١٦٩٨ - ١٧٥٩) Pierre Louis Moreau de Maupertuis كمثال على إزاحة ديكارت وإحلال نيوتن محله. فقد هاجم نظرية ديكارت عن الدوامات ودافع عن نظرية نيوتن فى الجاذبية. وفى الحقيقة أن دفاعه البطولى عن نظريات نيوتن ساهم فى انتخابه زميلاً فى الجمعية الملكية. وفى عام ١٧٣٦ ترأس بعثة إلى لابلاند التى - كما ذكرنا فى القسم الأول من هذا الفصل - تولى أمرها استجابة لرغبة الملك لويس الخامس عشر ليجرى بعض قياسات دقيقة عن درجة خط العرض بغية تحديد شكل الأرض. ونتائج هذه الملاحظات، التى نشرت عام ١٧٣٨، أيدت نظرية نيوتن التى تقول إن سطح الأرض منبسط عند القطبين.

كانت نظريات موبرتوى الفلسفية من بعض النواحي تجريبية وحتى وضعية. وفى عام ١٧٥٠، وهو قائم بالعمل، نشر "مقال فى الكوزمولوجيا" Essay on

(1) Ibid, XI, 6.

Cosmology بدعوة من فردريك الأكبر كرئيس للأكاديمية البروسية في برلين. في هذا العمل يتحدث مثلاً عن تصور القوة التي تنشأ في تجربتنا للمقاومة في التغلب الفيزيقي على العوائق. "إن كلمة قوة في معناها الحقيقي تعبر عن إحساس معين نعانيه عندما نرغب في تحريك جسم كان ساكناً أو تغيير أو إيقاف حركة جسم كان متحركاً. إن الإدراك الذي نعانيه عندئذ يصاحبه دوماً تغير في سكون أو حركة الجسم بحيث لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأنه علة هذا التغير. وعندما نرى لذلك بعض التغير يحدث في سكون الجسم أو حركته لا يفوتنا أن نقول بأنه نتيجة قوة ما. وإذا لم يكن لدينا إحساس بأي جهد نبذله لنشارك في هذا التغير، وإذا كنا نرى قط أجساماً أخرى تضيف عليها هذه الظاهرة، فإننا نضع القوة فيها كما لو كانت تخصها"⁽¹⁾. إن فكرة القوة في أصلها هي فقط "إحساس في أنفسنا"⁽²⁾، ومن حيث هو كذلك لا يمكن أن يعود إلى الأجسام التي نضيفه عليها. على كل حال ليس هناك ضرر من الحديث عن قوة محرّكة حاضرة في الأجسام شريطة أن نتذكر أنها "مجرد كلمة ابتدعت لتزود حاجتنا للمعرفة، وأنها تدل فقط على نتيجة للظواهر"⁽³⁾. وبعبارة أخرى لا ينبغي أن نسمح لأنفسنا بأن يضلنا استخدامنا لكلمة قوة فنظن أن ثمة وجوداً خفياً يناظرها. إن القوة تقاس "فقط بموجب آثارها الظاهرة". ففي العلم الفيزيقي نظل في عالم الظواهر. والتصورات الأساسية في الميكانيكا يمكن تفسيرها في حدود الحس. حقيقة اعتقاد موبرتوى أن الانطباع بالصلة الضرورية في المبادئ الرياضية والميكانيكية يمكن أيضاً أن تفسر في حدود تجريبية، مثال ذلك أن تفسر بموجب التداعي والعادة.

ومع ذلك، وفي الوقت ذاته، اقترح موبرتوى تصوراً غائياً لقوانين الطبيعة. فالمبدأ الرئيسي في الميكانيكا هو مبدأ "أقل قدر من الفعل"⁽⁴⁾. هذا المبدأ يقرر أنه

(1) Essai de Cosmologie, 2 partie, Œuvres, 1, edit, 1756, pp. 29-30.

(2) Ibid, p. 30.

(3) Ibid, p. 31.

(4) Ibid, p. 42.

"عندما يحدث بعض التغير في الطبيعة، فإن كمية الفعل المستخدم لهذا التغير هي دائماً أقل ما يمكن. ونحن نستتبط قوانين الحركة من هذا المبدأ"⁽¹⁾. وبعبارة أخرى تستخدم الطبيعة دائماً أقل قدر ممكن من القوة أو الطاقة اللازمة لكي تحقق غرضها. هذا القانون عن أقل قدر ممكن من الفعل سبق أن استخدمه عالم الرياضيات "فيرما Fermat" في دراسته لعلم البصريات. لكن موبرتوى خلع عليه استخداماً كلياً. لقد حاول "صامويل كونج"، تلميذ ليبنتس، أن يبرهن على أن "فيرما" سبق موبرتوى في تقرير هذا القانون، وحاول الفيلسوف الفرنسي أن يدحض حقيقة هذا التأكيد. بيد أن مسألة الأسبقية لا تهمنا هنا. المهم هو أن موبرتوى شعر بأنه مؤهل لإثبات أن النظام الغائي للطبيعة يبين أنها من عمل خالق كلي الحكمة. وفي رأيه أن مبدأ ديكارت عن بقاء الطاقة يبدو أنه يسترد العالم من سيطرة الألوهية. لكن مبدأنا الأكثر انسجاماً مع الأفكار التي ينبغي أن تكون لدينا عن الأشياء يترك العالم في حاجة متصلة إلى قوة الخالق، وهو نتيجة ضرورية لاستخدام هذه القوة أحكم استخدام"⁽²⁾.

في طبعة عام ١٧٥٦ لأعماله، ضم موبرتوى إليها "نظام الطبيعة" Systeme de la Nature، وهو نص لاتيني سبق أن نشر تحت الاسم المستعار بومان Baumann بتاريخ ١٧٥١. في هذا المقال أنكر التمييز الديكارتي الحاد بين الفكر والامتداد. يقول موبرتوى⁽³⁾: في الواقع إن النفور الذي يشعر به المرء من إضافة العقل إلى المادة ينبع أساساً من واقعة أن المرء يفترض دائماً أن هذا العقل يلزم أن يكون مثل عقلنا. وفي الحقيقة هناك درجات لا متناهية من العقل تبدأ من الإحساس الغامض إلى العمليات العقلية الواضحة. وكل موجود يمتلك درجة معينة منه. هكذا يقترح موبرتوى صورة من مذهب حيوية المادة تمتلك بموجبه حتى أدنى الأشياء المادية درجة ما من الحياة والحساسية.

(1) Ibid, p. 42-43.

(2) Essai de Cosmologie, p. 44.

(3) Systeme de la nature, LXXII, Œuvres II, pp. 164-165.

وبناءً على هذه النظرية صنّف موبرتوى أحياناً مع أصحاب المذهب المادى الفج فى التنوير الفرنسى، وهم من سنذكرهم فيما بعد. بيد أن الفيلسوف اعترض على تفسير ديدرو لنظريته باعتبارها معادلة للمادة وتلغى أساس أى برهان صحيح على وجود الله. ففى "الرد على اعتراضات السيد ديدرو" Reply to the Objections of M. Diderot الذى أضافه إلى طبعة ١٧٥٦ ل "نظام الطبيعة" يلاحظ موبرتوى أن ديدرو عندما يرغب فى أن يبدل بعملية إخفاء إدراكات حسية أولية على الأشياء المادية الخالصة عملية إخفاء إحساس شبيه باللمس، إنما يتلاعب بالألفاظ. ذلك لأن الإحساس هو صورة من صور الإدراكات الحسية الواضحة والتميزة التى نتمتع بها. وليس هناك فارق حقيقى بين ما يقوله «بومان» Baumann وما يرغب ديدرو فى أن يقوله بومان. وواضح أن هذه الملاحظات لا تحسم مسألة ما إذا كان موبرتوى مادياً أم لا. ولكن هذا على أى حال سؤال يصعب الإجابة عليه. يبدو أن الفيلسوف أكد أن الدرجات العليا من «الإدراكات الحسية» تتبع من اتحاد ذرات أو جزيئات تتمتع بالإدراك الحسى الأولى، ولكنها نقط فيزيقية أخرى من كونها نقطاً ميتافيزيقية مثل موناتات ليبنتس. ومسألة أن هذا الموقف مادى هى بالتأكيد مسألة قابلة للجدل. وفى الوقت نفسه يجب أن نتذكر حقيقة أنه بالنسبة لموبرتوى ليست الكيفيات فحسب، ولكن أيضاً الامتداد هى ظواهر أى تمثلات نفسية. بل إن برونيه Brunet قد أكد^(١) أن فلسفته فى بعض مظاهرها تشبه مذهب باركلى اللامادى. وحقيقة المسألة تبدو أنه على الرغم من أن كتابات موبرتوى قد ساهمت فى نمو المادية، فإن موقفه ملتبس إلى حد أنها تجيز لنا أن نصنّفه دون مسوغ ضمن فلاسفة التنوير الفرنسى الماديين، أما بخصوص تفسير ديدرو، فواضح أن موبرتوى خامره الشعور بأنه كان يتهمك عندما تحدث عن النتائج "الرهيبه" الناجمة عن فرض بومان، وأنه أراد فحسب أن يعلن هذه النتائج، بينما هو حرفياً يرفضها.

(1) Maupertuis, Paris, 1929.

٦ - لقد رأينا أن كلاً من فونتينيل وموبرتوي آمنا بأن النظام الكوني يكشف عن وجود الله. ومونتسكيو أيضاً آمن بالله. وكذلك فعل فولتير. لقد ارتبط اسمه بهجماته العنيفة والساخرة ليس فحسب ضد الكنيسة الكاثوليكية كمؤسسة وضد نقائص الكهنة، ولكن أيضاً ضد العقائد المسيحية. ولكن هذا لا يغير شيئاً من حقيقة أنه لم يكن ملحدًا.

إن فرانسوا ماري أرويه (١٦٩٤ - ١٧٧٨) Francois Marie Arouet، الذي غير اسمه بعد ذلك إلى السيد فولتير، درس وهو صبي في كلية اليسوعيين لوى لوجران في باريس. وبعد زيارتين إلى الباستيل ذهب إلى إنجلترا عام ١٧٢٦ ومكث بها حتى عام ١٧٢٩. وأثناء هذه الإقامة في إنجلترا تعرف كتابات لوك ونيوتن وتكون لديه هذا الإعجاب بالحرية النسبية في الحياة الإنجليزية كما يتضح في "الخطابات الفلسفية"^(١). وفي موضع آخر يلاحظ فولتير أن نيوتن ولوك وكلارك لو كانوا في فرنسا لاضطهدوا، ولو كانوا في روما لسجنوا، ولو كانوا في لشبونة لأحرقوا. ومع ذلك، فإن حماسه للتسامح لم يمنعه من الإعراب عن الرضا والزهو عندما سمع عام ١٧٦١ الإعلان عن أن ثلاثة قساوسة قد أحرقوا في لشبونة على يد حكومة معارضة للكنيسة.

وفي عام ١٧٣٤ رحل إلى سيراي Cirey، وهناك كتب "مقال في الميتافيزيقا" Treatise on Metaphysics الذي رأى أنه من الحكمة عدم نشره. وفي عام ١٧٣٨ ظهر كتابه "فلسفة نيوتن" Philosophy of Newton. لقد أخذ فولتير معظم آرائه الفلسفية عن مفكرين مثل بيل، ولوك، ونيوتن، وكان بغير شك موفقاً في تقديم هذه الآراء في أسلوب واضح لمّاح وجعلها مفهومة للمجتمع الفرنسي، ولكنه لم يكن فيلسوفاً عميقاً. ورغم تأثره بلوك، فإنه لم يكن من نفس الطبقة كفيلسوف. ورغم أنه كتب عن نيوتن لم يكن هو نفسه عالم طبيعة رياضياً.

(١) لم يلتق فولتير بهيوم أبداً رغم أنه كان يكنّ له إعجاباً شديداً. أما هيوم، فكان من ناحيته متحفظاً إلى حد ما في موقفه تجاه الفيلسوف الفرنسي، رغم أنه اقتنع بأن يكتب له رسالة إعجاب من باريس عندما كان فولتير في قرناى Ferney. (المؤلف).

وفى عام ١٧٥٠ ذهب فولتير إلى برلين تلبية لدعوة فردريك الأكبر. وفى عام ١٧٥٢ نظم قصيدة "دكتور أكاكيا" Doctor Akakia يهجو فيها موبرتوى، وقد استاء فردريك من هذا الهجاء؛ ولما كانت العلاقات بين الفيلسوف ونصيره الملكى قد أصبحت متوترة ترك فولتير برلين عام ١٧٥٣ ورحل للإقامة فى جنيف. وفى عام ١٧٥٦ ظهر كتابه الهام "مقال عن الأعراف" Essai sur les mœurs.

اشترى فولتير ضيعة فى فرناى عام ١٧٥٨. وظهرت قصة كانديد Candide عام ١٧٥٩، ومقالة عن التسامح عام ١٧٦٣، والقاموس الفلسفى عام ١٧٦٤، والفيلسوف الجاهل عام ١٧٦٦، وكتاب عن بولنجروك عام ١٧٦٧، ومهنة الإيمان لدى المؤمنين عام ١٧٦٨. وفى عام ١٧٧٨ ذهب إلى باريس ليشاهد العرض الأول لمسرحيته إيرينا. وقوبل فى العاصمة بحفاوة بالغة، ولكنه توفى فى باريس بعد العرض المسرحى بوقت ليس ببعيد.

وفى طبعة بوشو Beuchot أعوام ١٨٢٩ - ١٨٣٤ تشتمل أعماله على حوالى سبعين مجلداً. كان فيلسوفاً وكاتب مسرحيات وشاعراً ومؤرخاً وروائياً. وكانت له بالتأكيد كإنسان بعض المميزات. كان لديه قدر كبير من الحس المشترك، ودعوته لإجراء إصلاح فى إدارة القضاء مع مجهوداته، حتى وإن أوحى بها دوافع مختلطة، لإظهار بعض مواضع انعدام العدالة أمام الانتباه العام، تكشف عن قدر معين لديه من المشاعر الإنسانية. ولكن بصفة عامة لم تكن أخلاقه على وجه الخصوص مجال إعجاب. كان مختالاً وحقوقاً وساخرًا ومجردًا فكريًا من المبادئ الخلقية. وهجومه على موبرتوى وروسو وآخرين انتقص من قدره. ولكن لا شىء طبعًا مما يمكن أن نقوله عن عيوب خلقه يمكن أن يغير واقع أنه يلخص بتألق فى كتاباته روح التنوير الفرنسى.

فى كتابه عن مبادئ الفلسفة النيوتونية يؤكد فولتير أن المذهب الديكارتى يودى مباشرة إلى الاسبينوزية. "لقد عرفت أناس كثيرين قادتهم الديكارتية إلى عدم الاعتراف بالله آخر سوى ضخامة الأشياء، وعلى العكس من ذلك لم أر نيوتونيًا لم

يكن مؤمناً بالمعنى الدقيق"^(١). "إن فلسفة نيوتن برمتها تؤدي بالضرورة إلى معرفة موجود أعلى خلق كل شيء ورتب كل شيء بحرية"^(٢). إذا وجد فراغ، فإنه يلزم أن تكون المادة متناهية، وإذا كانت متناهية فهي حادثة ومتوقفة على غيرها. ثم إن الجاذبية والحركة ليستا كصفات جوهرية للمادة، فلا بد أن الله أودعها فيها.

وفي مقاله عن الميتافيزيقا يقدم فولتير مسارين للبرهان على وجود الله، الأول هو دليل العلية الغائية. إن العالم يقارن بالساعة؛ ويؤكد فولتير أنه كما أن المرء عندما يرى ساعة وعقاربها تشير إلى الوقت يستنتج أنها صُنعت بواسطة شخص لتشير إلى الوقت، كذلك بالضبط ينبغي على المرء أن يستنتج من ملاحظته للطبيعة أنها صُنعت بواسطة خالق عاقل. الثاني هو دليل وجود الله المستمد من جواز حدوث العالم على النحو الذي قرره كل من لوك وكلارك. وعلى كل حال، فإن فولتير بعد ذلك تخلى عن هذا الدليل الثاني والتزم بالدليل الأول. وفي نهاية المقال عن الإلحاد في "القاموس الفلسفي" يلاحظ أن «الهندسيين الذين هم ليسوا فلاسفة قد رفضوا العلل الغائية، ولكن الفلاسفة الحقيقيين يعترفون بها. وقد قال، بوصفه مؤلفاً مشهوراً، إن معلم الدين يعلن الله للأطفال بينما يبرهن عليه نيوتن للحكيم". وفي مقال الطبيعة يدلل على أن مجرد التجميع لا يفسر التناسق الكلي أو النسق. "يسمونني طبيعة، ولكنني بالكامل فن".

ورغم أن فولتير احتفظ للنهائية بإيمانه بوجود الله، فقد كان هناك تغيير في رأيه عن علاقة العالم بالله. شارك إلى حد ما أول الأمر في تفاؤل ليبنتس وبوب الكوني. ومن هنا يتحدث في كتابه عن نيوتن عن الملحد الذي ينكر الله بسبب الشر في العالم، ثم يلاحظ أن لفظي خير وسعادة مكتسبان. "فما هو سيئ بالنسبة لك خير بصفة عامة في النظام"^(٣). كذلك هل نتخلى عن الحكم بوجود الله الذي يقودنا إليه العقل؛ لأن الذئاب تفترس الخراف، ولأن العناكب تمسك بالذباب؟ ألا ترى بالعكس

(1) Philosophie de Newton, I, 1.

(2) Ibid, I, 1.

(3) Philosophie de Newton, I, 1.

أن هذه الأجيال المتصلة التي تُفترس باستمرار وتتوالد باستمرار تدخل في خطة الكون؟^(١).

ومع ذلك، فإن مشكلة الشر قد شددت انتباه فولتير بقوة في أعقاب كارثة الزلزال في لشبونة عام ١٧٥٥. وقد عبر عن انفعالاته إزاء هذا الحادث في قصيدة عن كارثة لشبونة، وفي كانديد. في القصيدة يبدو أنه يعيد تأكيد الحرية الإلهية، ولكن في كتاباته التالية يجعل الخلق ضروريًا. إن الله هو العلة الأولى والعليا وموجود أبدى. ولكن فكرة العلة دون أثر هي خلف. وعلى ذلك، فالعالم يلزم أن يصدر على نحو أبدى عن الله. إنه ليس في الواقع جزءًا من الله، وهو عارض بمعنى أنه يعتمد عليه في وجوده. ولكن الخلق أبدى وضرورى. وبما أن الشر لا ينفصل عن العالم فهو أيضًا ضرورى. إنه يعتمد إذن على الله. ولكن الله لم يختار أن يوجد. كان يمكن أن نعتبر الله مسئولاً عن الشر فقط لو خلق بحرية.

لنعد إلى الإنسان. في "فلسفة نيوتن"^(٢) يلاحظ فولتير أن عددًا من الناس الذين عرفوا لوك أكدوا له أن نيوتن اعترف مرة لوك بأن معرفتنا بالطبيعة ليست من الضخامة بما يكفى لأن يسمح لنا أن نقرر أنه يستحيل على الله أن يضيف هبة التفكير إلى شيء ممتد. ويبدو واضحًا بما فيه الكفاية أن فولتير اعتبر نظرية النفس على أنها موجود لا مادي جوهرى هي فرض غير ضرورى. وفي المقال عن النفس في القاموس الفلسفى يدل على أن الألفاظ مثل "نفس روحية" هي مجرد كلمات تغطى جهلنا. لقد ميز اليونانيون بين النفس الحاسة والنفس العاقلة. ولكن الأولى بالتأكيد لا توجد؛ "إنها ليست شيئًا سوى حركة أعضائك". ولا يجد العقل برهاناً على وجود النفس العليا أفضل من البرهان على وجود النفس السفلى. "فمن طريق الإيمان فقط يمكنك معرفتها". وفولتير لا يقول هنا بالحرف الواحد إنه لا يوجد شيء مثل النفس الروحية والخالدة، ولكن رأيه يجيء واضحًا في موضع آخر.

(1) Ibid, I, 1.

(2) Ibid, I, 7.

أما بخصوص الحرية الإنسانية بالمعنى السيكولوجى فقد غير فولتير رأيه. فى "المقال عن الميتافيزيقا"^(١) دافع عن حقيقة الحرية بالاحتكام إلى شهادة الوعى المباشرة التى تقاوم كل اعتراض نظرى. ومع ذلك فى كتابه "فلسفة نيوتن"^(٢) يقوم بالتمييز. فى بعض المسائل التافهة عندما لا يكون لدى دافع يميل بى لأن أسلك على نحو دون نحو آخر قد يقال إن لدى حرية عدم الاكتراث. مثال ذلك إذا كان لدى أن أختار بين الاتجاه إلى اليسار أو إلى اليمين، وإذا لم يكن بى ميل لأن أسلك أحد السلوكين دون كراهية للأخر، فإن الاختيار يكون نتيجة إرادتى الخاصة. واضح أن حرية عدم الاكتراث تؤخذ هنا بالمعنى الحرفى. وفى جميع الأحوال الأخرى عندما نكون أحرارًا تكون لدينا الحرية التى تسمى حرية تلقائية، وهذا يعنى القول بأنه عندما تكون لدينا دوافع تتحدد إرادتنا بموجبها. وهذه الدوافع هى دائماً النتيجة النهائية للفهم أو للغريزة"^(٣). هنا يعترف بالحرية كمظهر فحسب. ولكن فولتير بعد أن أجرى هذا التمييز يمضى ليقول بأن "كل شىء له علته، ومن ثمة، فإن لإرادتك علتها، وبالتالي فإن المرء لا يستطيع أن يريد إلا كنتيجة للفكرة الأخيرة التى تلقاها. .. وهذا هو السبب فى أن لوك الحكيم لا يخاطر بالنطق بكلمة حرية. فالإرادة الحرة لا تبدو له أى شىء سوى كونها وهماً. إنه لا يعرف حرية أخرى خلاف قدرة المرء على أن يعمل ما يريد"^(٤). قصارى القول "يجب أن نعترف بأنه من العسير على المرء أن يجيب على الاعتراضات على الحرية إلا بأن يستخدم البلاغة الغامضة. وهذه فكرة محزنة يخشى الرجل الحكيم حتى أن يفكر فيها. هناك فكرة واحدة فقط تبعث على العزاء، وهى أن على المرء دائماً أن يسلك كما لو كان حراً أياً كان النظام الذى يعتنقه، وأياً كانت الحتمية التى يؤمن أنها تحدد أفعالنا"^(٥). فى الفصل التالى يقترح فولتير سلسلة من الاعتراضات على حرية عدم الاكتراث.

(1) Philosophie de Newton, I, 7.

(2) Ibid, I, 4,

(3) Ibid.

(4) Philosophie de Newton, I, 4.

(5) Ibid.

في مقاله عن الحرية في القاموس الفلسفي يقول فولتير بصراحة إن حرية
عدم الاكتراث هي "كلمة بلا معنى، اخترعها أناس نادراً ما كانوا هم حاصلين على
شيء منها". إن ما يريده المرء يحدده الدافع، ولكن قد يكون الإنسان حراً لأن
يفعل أو لا يفعل، بمعنى أنه قد يكون أو لا يكون في قدرة الإنسان أن ينجز الفعل
الذي يريد إنجازه. "إن إرادتك ليست حرة، ولكن أفعالك هي الحرة؛ إنك حر
لأن تفعل عندما تكون لديك القدرة على الفعل". وفي "الفيلسوف الجاهل"
(¹) The Ignorant Philosopher، يقرر فولتير أن فكرة إرادة حرة هي فكرة خلف؛
لأن الإرادة الحرة ستكون إرادة بغير دافع كاف وتقع خارج سياق الطبيعة. ولو أن
"حيواناً واحداً صغيراً بارتفاع خمس أقدام" شذ عن حكم القانون الكلي، لكان الأمر
شديد الغرابة. إنه سيسلك بالصدفة، ولا توجد هناك صدفة. "لقد اخترعنا هذه الكلمة
لنعبر عن الأثر المعروف لأي علة مجهولة". أما بخصوص الوعي بالحرية أو
الشعور بها، فهذا يتسق مع الحتمية في إرادتنا. إنها لا تبين أكثر من أن المرء
يمكنه أن يفعل كما يحلو له عندما تكون لديه القدرة لينجز الفعل المراد.

هذا التأكيد على الحتمية لا يعني أن فولتير نبذ فكرة القانون الأخلاقي. لقد
عبر عن اتفاقه مع لوك على غياب أي مبادئ أخلاقية فطرية. بيد أن الله قد شكنا
بحيث ندرك مع مرور الزمن ضرورة العدل. حقيقة كان فولتير معتاداً على أن
يلفت الانتباه لتتبع القناعات الأخلاقية. وهكذا في "مقال في الميتافيزيقا"⁽²⁾ يلاحظ
أن ما يطلق عليه فضيلة في منطقة ما يطلق عليه رذيلة في أخرى، وأن القواعد
الأخلاقية متنوعة مثل تنوع اللغات والأزياء. وفي الوقت ذاته "هناك قوانين طبيعية
يتحتم على الموجودات البشرية في كل بقاع العالم أن تتفق فيما يتعلق بها"⁽³⁾. لقد
وهب الله الإنسان مشاعر معينة لا تتحول هي التزام أبدي تحدثت عنه القوانين
الأساسية للمجتمع الإنساني. ومحتوى القانون الأساسي يبدو أنه محصور جداً

(1) 13.

(2) 9.

(3) Ibid.

ويتكون بالدرجة الأولى من عدم إيذاء الآخرين ومن ممارسة ما هو سار للمرء شريطة ألا يتضمن الإيذاء المتعمد للجار. وعلى الرغم من ذلك، فإن فولتير كما دافع دائماً عن موقف التأليه الطبيعي (أو كما أسماه التأليه الدينى) كذلك لم يتخل أبداً بصفة تامة عن النسبية فى الأخلاق. أما المشاعر الدينية العميقة من النمط الذى نجده عند بسكال فلم تكن بالتأكيد من صفات فولتير؛ ولا كذلك المثالية الأخلاقية الرفيعة. ولكن كما رفض الإلحاد كذلك رفض النسبية الأخلاقية المتطرفة.

قلنا إن فولتير انتهى إلى اتخاذ الموقف الحتمى بصدد الحرية الإنسانية بالمعنى السيكولوجى. وفى الوقت نفسه كان مدافعاً بتصميم عن الحرية السياسية. لقد آمن مثل لوك بنظرية الحقوق الإنسانية التى ينبغى أن تحترمها الدولة، وأعجب مثل مونتسكيو بأوضاع الحرية السياسية. أولاً وقبل كل شىء كان مشغولاً بحرية التفكير والتعبير. وبعبارة أخرى كان مهتماً أساساً بالحرية من أجل الفلاسفة، على الأقل عندما اتفقوا مع فولتير. لم يكن ديمقراطياً بمعنى الرغبة فى تعزيز الحكم الشعبى. حقيقة أنه دافع عن التسامح الذى اعتقد أنه لازم للتقدم العلمى والاقتصادى، وكره الحكم المطلق الاستبدادى. ولكنه سخر من أفكار روسو حول المساواة وكان مثله الأعلى هو الملكة الخيرة المستنيرة بتأثير الفلاسفة. لم يثق فى الحالمين والمثاليين. وتكشف مراسلاته عن أن الرعاع، كما كان يحلو له أن يسمى الناس، هم فى رأيه يظلون دائماً رعاغاً. وفى ظل الملكة الفرنسية يمكن ضمان أحوال أفضل من الحرية والتسامح ومستويات أفضل من النظام القضائى بشرط أن تتكسر شوكة الكنيسة ويحل التنوير الفلسفى محل الدوجما المسيحية والخرافة. بالتأكيد لم يفكر فولتير أبداً بأن الخلاص يمكن أن يأتى من الناس أو من العصيان المسلح العنيف. ومن ثمة فعلى الرغم من أن كتاباته قد عاونت على الإعداد لأساس الثورة، فإن من الخطأ الجسيم أن نتصور فولتير باعتباره متطلعاً للثورة أو قاصداً عن وعى التشجيع على قيامها بالصورة التى كانت ستتخذها بالفعل. لم تكن الملكة عدوه، وإنما بالأحرى رجال الدين. لم يكن مهتماً بتحرير الدستور بمعنى الدفاع

عن مقولة مونتسكيو "فصل السلطات". وفي الواقع يمكن للمرء أن يقول إنه كان مهتمًا بزيادة قوة المَلَكيَّة، بمعنى أنه رغب في أن تكون حرة من نفوذ رجال الدين.

ولا ينبغي أن نأخذ هذه الملاحظات على أنها تتضمن أن فولتير كان عدوًا للتقدم. بالعكس كان واحدًا من أكثر الناشرين لفكرة التقدم تأثيرًا. ولكن لفظ التقدم كان يعنى بالنسبة له سيادة العقل والتقدم العقلي والعلمي والاقتصادي أخرى من التقدم السياسى، إذا فهم المرء من هذا انتقالاً إلى الديمقراطية أو الحكم الشعبى. ذلك لأن من رأيه أن حكم المَلَكيَّة المستتيرة هو الحكم الذى من المرجح إلى أقصى حد أن يشجع تقدم العلم والأدب والتسامح فى الأفكار.

وعلى الرغم من أنني تناولت نظريات مونتسكيو فى هذا الفصل، فإنى أقترح أن أرجئ آراء فولتير عن التاريخ إلى الفصل الخاص بيزوغ فلسفة التاريخ.

٧ - عندما يفكر المرء فى الفترة المعروفة بالتنوير أو عصر العقل، فإنه يميل بالطبع إلى التفكير فى تمجيد للعقل الهادئ والناقد. ومع ذلك، فإن هيوم، وهو أحد شخصيات التنوير البارزة العظيمة، هو الذى قال إن العقل عبد للأهواء وينبغى أن يكون كذلك، وهو الذى وجد أساس الحياة الخلقية فى الشعور. وفى فرنسا أعلن فولتير، الذى يصوره المرء بالطبع على أنه التجسيد الحى للعقل الناقد والسطحى إلى حد ما، أنه بدون الأهواء لن يكون هناك تقدم إنسانى. وذلك لأن الأهواء قوة محرّكة فى الإنسان؛ إنها العجلات التى تجعل الآلة تدور^(١). وبالمثل يقول لنا فوفينارج إن "أهواءنا ليست متميزة عن أنفسنا"^(٢). إن علينا أن نجد طبيعة الإنسان الحقيقية فى الأهواء أخرى من العقل.

ولد لوقا دى كلابييه وماركيز دى فوفينارج عام ١٧١٥، Luc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues. ومنذ عام ١٧٣٣ عمل ضابطاً فى الجيش وشارك

(1) Treatise on Metaphysics 8.

(2) Introduction to the Knowledge of Human Mind, II, 42.

فى عدة حملات إلى أن انهارت صحته. أمضى العامين الأخيرين من عمره فى باريس حيث كان صديقاً لفولتير وحيث توفى عام ١٧٤٧. فى العام السابق على وفاته نشر كتابه "مقدمة لمعرفة العقل البشرى" Introduction to the Knowledge of the Human Mind، وأتبعه بـ "تأملات نقدية فى بعض القصائد" Critical Reflections on Some Poets. أما الأحكام والأجزاء الأخرى فقد أضيفت فى الطبعات التالية (بعد وفاته).

كرس فوفينارج الكتاب الأول من أعماله للعقل. "موضوع هذا الكتاب هو أن يجعل كل الصفات المختلفة للبشر التى تدخل تحت اسم العقل معروفة عن طريق التعريفات والتأملات القائمة على الخبرة. والذين يلتمسون العلل الفيزيقية لهذه الصفات ربما يمكنهم التحدث عنها برببة أقل إذا نجح المرء فى هذا العمل فى الكشف عن الآثار التى يدرسون مبادئها"^(١). ولم يتفق فوفينارج مع أولئك الذين مالوا إلى الإلحاح على تساوى كل العقول. فى كتابه يناقش بإيجاز عددًا من الكيفيات التى هى فى العادة متخارجة بالتبادل، والتى تتجم عنها أنماط مختلفة من العقول. كذلك يلح على تصور العبقرى الذى نجد فيه اتحادًا لكيفيات عادة ما تكون مستقلة. "أعتقد أنه لا توجد عبقرية بدون فاعلية. أعتقد أن العبقرية تعتمد فى جزء كبير منها على أهوائنا. أعتقد أنها تنشأ من لقاء كيفيات عديدة مختلفة ومن الانسجام الغامض بين ميولنا وفلسفة حياتنا (الذهنية). وعندما يكون أحد هذه الشروط غائبًا لا توجد عبقرية أو تكون ناقصة. .. إن ضرورة هذا الالتقاء للكيفيات المستقلة بالتبادل هى التى يبدو أنها علة كون العبقرية دائمًا نادرة"^(٢).

يتناول فوفينارج فى الكتاب الثانى الأهواء التى هى "كما يقول السيد لوك"^(٣) قائمة كلها على اللذة والألم. وهذه الأخيرة تعود على التوالى إلى الكمال والنقص.

(1) Introduction to the Knowledge of Human Mind, II, 42.

(2) Ibid, I, 15.

(3) Ibid, II, 22.

وهذا يعنى أن الإنسان، الذى هو بالطبع متعلق بوجوده، إذا كان وجوده غير ناقص على أى نحو، وإنما قد نمت نفسه دائماً بغير عائق أو نقص، فإنه لن يشعر بشيء سوى اللذة. أما لو كان هذا الوجود على حاله الأصلي، فإننا نستشعر اللذة والألم، "ومن خبرة هذين الضدين نستمد فكرة الخير والشر"^(١). والأهواء (على الأقل تلك التى تأتى بواسطة "عضو التأمل" وليست مجرد انطباعات مباشرة للحس) تقوم على "حب الوجود أو حب كمال الوجود أو على الشعور بنقصنا"^(٢). مثال ذلك أن من الناس من يكون شعوره بنقصه أكثر حيوية من شعوره بالكمال والقدرة والقوة. عندئذ نجد انفعالات مثل القلق والكآبة وما إلى ذلك. والانفعالات الهائلة تتبع من اتحاد هذين النوعين من الشعور: الشعور بقوتنا والشعور بنقصنا وضعفنا؛ لأن "الشعور بشقائنا يدفعنا للخروج من أنفسنا والشعور بالأمل"^(٣).

يتناول فوفينارج فى الكتاب الثالث الخير والشر الأخلاقيين. لقد رأينا أن فكرة الخير والشر تقوم على خبرات اللذة والألم. ولكن الناس المختلفين يجدون اللذة والألم فى أشياء مختلفة. على أى حال ليس هذا هو المعنى المقصود من الخير والشر الأخلاقيين. "فلكى يعد شيء ما خيراً من جانب كل المجتمع يجب أن يفضى إلى مصلحة كل المجتمع. ولكى يعد شيء ما شراً يجب أن يفضى إلى انهيار المجتمع. هنا لدينا الخاصية الرائعة للخير والشر الأخلاقيين"^(٤). والناس لكونهم ناقصين لا يكفون أنفسهم بأنفسهم، فالمجتمع ضرورى لهم. والحياة الاجتماعية تتضمن اندماج المصلحة الخاصة للمرء مع المصلحة العامة. "هذا هو أساس كل أخلاقية"^(٥). ولكن السعى للخير المشترك يتضمن التضحية، وليس كل إنسان مستعداً تلقائياً لمثل هذه التضحيات. ومن ثمة فالقانون ضرورى.

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Introduction to the Knowledge of Human Mind, II, 22.

(4) Ibid, III, 43.

(5) Ibid.

أما بخصوص الفضيلة والرذيلة "فإن تفضيل الخير المشترك على مصلحة الشخص هو التعريف الوحيد الجدير بالفضيلة الذي يثبت فكرتها. وعلى العكس من ذلك، فإن اتباع أسلوب التاجر والتضحية بالسعادة العامة من أجل المصلحة الشخصية هو العلامة الأبدية للرذيلة"⁽¹⁾. وقد يعتبر ماندفيل أن الرذائل الشخصية هي منافع عامة وأن التجارة لن تنتعش دون جشع واغترار بالتوافه. ورغم أن هذا صحيح بمعنى من المعاني، فإنه يجب أيضًا الاعتراف بأن الخير الذي ينتج عن الرذيلة يكون دائمًا مختلطًا مع شرور عظيمة. وإذا كانت هذه قد كبحت وخضعت للخير العام، فإن ما يفعل ذلك هو العقل والفضيلة.

وعلى ذلك يقترح فوفينارج تفسيرًا نفعيًا للأخلاقية. ولكن كما أنه في الكتاب الأول يعلى من شأن تصور العبقرية كذلك في الكتاب الثالث يكرس مناقشة خاصة لعظمة النفس. "عظمة النفس هي الغريزة الرفيعة التي تجبر الناس على ما هو عظيم مهما كانت طبيعته. ولكنها هي التي توجههم نحو الخير والشر تبعًا لأهوائهم وفلسفة حياتهم وثقافتهم وثروتهم. .. إلخ"⁽²⁾. عظمة النفس هي من ثمة - أخلاقيًا - حيادية في ذاتها (يذكر فوفينارج كاتالين Cataline)، ولكنها تظل عظمة النفس. "حيث توجد العظمة، فإننا نشعر بها في أنفسنا. إن مجد الغزاة كان دائمًا موضع هجوم؛ فالناس عانوا منه دائمًا، واحترموا دائمًا"⁽³⁾. ولا يثير الدهشة أن نيتشه مع تصوره عن الإنسانى الأعلى القائم "فيما وراء الخير والشر" قد تعاطف مع فوفينارج. ولكن هذا الأخير لم يكن بالطبع مهتمًا بإنكار ما سبق أن قاله عن السمة الاجتماعية للأخلاق. كان يلفت الانتباه إلى تعقد الطبيعة والشخصية الإنسانية. "هناك رذائل لا تستبعد السجايا العظيمة، وبالتالي هناك سجايا عظيمة تقوم بصرف النظر عن الفضيلة. إنى أعترف بهذه الحقيقة بحسرة. .. (ولكن) أولئك الذين

(1) Ibid.

(2) Introduction to the Knowledge of Human Mind; III, 44.

(3) Reflexions of maxims, 222.

يريدون كل الناس معًا طيبين أو معًا أشرارًا لا يعرفون الطبيعة. في الإنسان كل شيء مختلط، وكل شيء هناك محدود وحتى الرذيلة لها حدودها"^(١).

في كتاب "أحكام" Maxims لفوفينارج يمكننا أن نجد عددًا من الأقوال تذكرنا بوضوح ببسكال. "العقل لا يعرف اهتمامات القلب"^(٢). و"الأفكار العظيمة تأتي من القلب"^(٣). ونحن نجد أيضًا إلحاحًا على الدور الأساسي للأهواء الذي سبق التنبيه إليه. "ربما ندين للأهواء بميزات العقل العظيمة"^(٤). "إن الأهواء قد علمت الإنسان التعقل. ففي طفولة كل الشعوب كما في طفولة الأفراد كان الشعور دائمًا يسبق التأمل وكان السيد الأول"^(٥). وربما يجدر ذكر هذه النقطة إذ قد يعتقد المرء بأن عصر العقل بمثابة فترة ينتقص فيها عادة من قيمة الشعور والهوى لصالح العقل التحليلي البارد.

ولن يكون صحيحًا تمامًا أن نقول إن فوفينارج لم يكن كاتبًا نسقيًا على أساس أن كتاباته تتكون من أقوال ماثورة أكثر من كونها أبحاثًا مفصلة. ذلك لأن في كتابه عن معرفة العقل البشري يوجد - إلى حد ما - ترتيب متسق لأفكاره. ولكنه اعترف في مقالاته الأولية أن الظروف لم تسمح له بتحقيق خطته الأصلية. على أي حال كان فوفينارج أكثر اهتمامًا بتمييز ووصف الخصائص المختلفة للعقل والأهواء المختلفة من البحث في علل الظواهر النفسية كما يعبر عنها. ولأجل دراسة الطريقة التي بموجبها تستمد العمليات والوظائف العقلية من الأساس الأصلي علينا أن ننتقل إلى كوندياك.

٨ - اتجه اتيين بونو دي كوندياك (١٧١٥ - ١٧٨٠) Etienne Bonnot de

Condillac أول الأمر لدراسة الكهنوت، فدخل معهد سان - سوليبس

(1) Introduction to the Knowledge of Human Mind; III, 44

(2) Reflexions of maxims, 124.

(3) Ibid, 127.

(4) Ibid, 151.

(5) Ibid, 154-5.

Saint-Sulpice الدينى. ولكنه ترك المعهد عام ١٧٤٠ واتجه إلى الفلسفة. عمل من عام ١٧٥٨ إلى عام ١٧٦٧ معلمًا خصوصيًا لابن دوق بارما Parma.

أول كتاب نشره كوندياك "محاولة في أصل المعارف الإنسانية" ١٧٤٦، *Essai sur l'origine de connaissances humaines*، يحمل بصمة التأثير الواضح بتجريبية لوك. وهذا لا يعنى القول بأن كوندياك أعاد تقديم مذهب الفيلسوف الإنجليزى. ولكنه كان على اتفاق مع مبادئ لوك العامة بأنه ينبغى علينا أن نرد المعانى المركبة إلى معانٍ بسيطة، وأن نحدد للمعانى البسيطة أصلًا تجريبيًا أو اختباريًا.

وفى مناقشته لتطور حياتنا العقلية ألح كوندياك كثيرًا على الدور الذى تقوم به اللغة. إن المعانى تصبح ثابتة، إذا جاز التعبير، فقط بكونها مرتبطة مع علاقة أو كلمة. عندما أنظر مثلاً إلى النجيل يكون لدى إحساس باللون الأخضر؛ فعن طريق الحس ينتقل إلى معنى بسيط عن اللون الأخضر. ولكن هذه الخبرة المعزولة التى يمكنها بالطبع أن تتكرر دون حدود تصبح موضوع تأمل، ويمكن أن تدخل فى اتحاد مع معانٍ أخرى فقط عن طريق ربطها بعلامة أو رمز وهو كلمة أخضر. وهكذا فالمادة الأساسية للمعرفة هى اتحاد معنى لعلامة، وبموجب هذا الاتحاد يمكننا أن ننمى حياة عقلية مركبة مع نمو خبراتنا بالعالم ومع حاجاتنا وأغراضنا. حقيقة أن اللغة، أعنى اللغة العادية، معيبة بمعنى أننا لا نجد فيها هذا التوافق التام بين العلامة وما تدل عليه وهو ما نجده فى لغة الرياضيات. ورغم ذلك فنحن موجودات ذكية، قادرة على التأمل؛ لأننا نمتلك هبة اللغة.

فى كتابه عن "المذاهب" ١٧٤٩ *Traite des systemes* يخضع كوندياك للنقد المعادى "روح المذاهب" كما تتجلى فى فلسفات مفكرين مثل ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنيتس. إن الفلاسفة العقليين العظام حاولوا أن ينشئوا مذاهب بدءًا من مبادئ أولى وتعريفات. وهذا صحيح عن سبينوزا بصفة خاصة، ولكن ما يطلق

عليه النسق الهندسى عديم الجدوى فى الكشف عن معرفة حقيقة العالم. فالفيلسوف قد يتصور أن تعريفاته تعبر عن فهم للماهيات، ولكنها فى الحقيقة تعريفات تعسفية. أعنى أنها تعسفية ما لم يقصد بها مجرد أن تقرر المعانى التى تستخدم فيها بعض الألفاظ كأمر واقع. وإذا كانت مجرد تعريفات قاموسية، إذا صح التعبير، فإنها لا يمكن أن تؤدى الوظيفة التى يفترض أن تؤدىها فى المذاهب الفلسفية.

هذا لا يعنى بالطبع أن كوندياك يدين كل الجهود الساعية لتنظيم المعرفة. وتوجيه النقد المعادى لروح المذاهب ولمحاولة إنشاء فلسفة من العقل وحده بطريقة قبلية لا يعنى إدانة التركيب. إن المذهب بالمعنى المقبول للكلمة هو ترتيب منظم لأجزاء من علم بحيث تعرض العلاقات بينها بوضوح. بالتأكيد سوف توجد مبادئ، ولكن المبادئ ستعنى هنا ظواهر معروفة. هكذا أنشأ نيوتن مذهباً باستخدام ظاهرة الجذب المعروفة كمبدأ، ثم بعد ذلك بتفسير الظواهر مثل حركات الكواكب والمد والجزر فى ضوء هذا المبدأ.

ونحن نجد أفكاراً مماثلة فى "منطق" كوندياك الذى ظهر بعد وفاته عام ١٧٨٠. إن الميتافيزيقيين العظام فى القرن السابع عشر تابعوا منهجاً تركيبياً، مستعاراً من الهندسة وواصلوا العمل عن طريق الاستنباط من التعريفات. وهذا المنهج، كما رأينا، لا يمكن أن يعطينا معرفة حقيقية بالطبيعة. على أى حال يبقى المنهج التحليلى فى مجال ما هو معطى. ونحن نبدأ من معطى مختلط ونحلله إلى أجزائه المتميزة. ويمكننا أن نعيد تركيب الكل بطريقة متسقة. هذا هو المنهج الطبيعى، المنهج الذى يتابعه العقل بالطبع عندما نريد أن ننمى معرفتنا. كيف مثلاً نعرف المنظر الطبيعى أو الريف؟ أول الأمر يكون لدينا انطباع مختلط عنه، ثم بعد ذلك نصل تدريجياً إلى معرفة متميزة عن ملامح مكوناته المتنوعة ونصل إلى تبين كيف تقوم هذه الملامح معاً بتركيب الكل. عند إنشاء نظرية عن المنهج لا يطلب إلينا أن نفصل تصوراً "قبلياً" عن منهج مثالى، يجب أن ندرس كيف يعمل العقل بالفعل عندما ينمى معرفته. عندئذ سنجد أنه لا يوجد منهج واحد مثالى.

فالنظام الذي ينبغي اتباعه لدراسة الأشياء يعتمد على حاجتنا وهدفنا. وإذا رغبتنا في دراسة الطبيعة واكتساب معرفة حقيقية بالأشياء يلزم أن نبقى في مجال ما هو معطى، وفي الترتيب الظاهري المعطى لنا أساساً في التجربة الحسية.

ترجع شهرة كوندياك إلى "رسالة في الإحساسات" *Traite des sensations* 1754. لقد ميز لوك بين معاني الإحساس ومعاني التأمل، معترفاً بمعنيين للمعاني، الإحساس والتأمل أو التأمل الباطني. وفي كتابه المبكر عن أصل المعارف الإنسانية اقترض كوندياك إلى حد ما موقف لوك. ولكن في "كتاب الإحساسات" خاصم كوندياك بوضوح نظرية لوك عن ثنائية مصدر المعاني. هناك مصدر أو معين واحد هو الإحساس.

وفي رأى كوندياك أن لوك تناول معاني التأمل أى الظواهر النفسية تتاولاً غير ملائم. لقد حلل المعاني المركبة مثل معاني الجوهر إلى معاني بسيطة، يبدو أنها مجرد افتراض للتعميمات العقلية الخاصة بالمقارنة والحكم والإرادة وما إلى ذلك. وعلى ذلك فثمة مجال للتقدم على لوك. ينفرد بتطبيق كيف يمكن رد هذه العمليات بالوظائف العقلية في نهاية الأمر إلى الإحساسات. لا يمكن بالطبع أن نطبق عليها كلها لفظ إحساسات، ولكنها "إحساسات محولة" وهذا يعنى القول بأن كل صرح حياة نفسية مبنى من إحساسات. ولبيان أن هذه هى الحال يأخذ كوندياك هذا العمل على عاتقه في "كتاب الإحساسات".

كى يوضح كوندياك مقصده يسأل قارئه أن يتصور تمثلاً يمنح الحواس بالتدريج بادئاً بحاسة الشم. ويحاول أن يبين كيف يمكن تفسير كل حياة الإنسان العقلية بناء على فرض أنها تنشأ من الإحساسات. والتمثيل بالجسم هو فى الحقيقة متكلف إلى حد ما. ولكن ما يريد كوندياك أن يفعله قراؤه هو أن يتصوروا أنفسهم محرومين من أساس الإحساسات الأولية. وكان مدخله لمشكلة مصدر معانينا قد حفزه إليه المعطيات التى وفرتها خبرات أشخاص ولدوا كفيفين، وأجريت لهم جراحات ناجحة لاستئصال عدسة العين على يد تشيسيلدن Cheselden الجراح من

لندن، كما حفزه إليه دراسة ديرو عن سيكولوجية الصم والبكم. ففي "كتاب الإحساسات"⁽¹⁾ يتحدث بشيء من التطويل عن المعطيات التي وفرتها إحدى عمليات تشييلدن.

وأحد الملامح الرئيسية في هذا الكتاب هو الطريقة التي يحاول بها كوندياك أن يبين كيف أن كل إحساس، مأخوذاً على حدة، يمكن أن يولد كل القدرات. لتأخذ مثلاً رجلاً (يمثله الجسم) ينحصر مجال معرفته في حاسة الشم. "إذا أعطينا الجسم وردة ليشمها، فهو بالنسبة لنا تمثال يشم وردة، وبالنسبة لنفسه هو رائحة وردة"⁽²⁾. وهذا يعنى القول بأن الرجل لن يكون حاصلاً على أى فكرة عن المادة أو عن الأشياء الخارجية أو عن جسمه الخاص. فبالنسبة لشعوره لن يكون شيئاً سوى إحساس برائحة. لنفترض أن الرجل لديه فقط هذا الإحساس الواحد، رائحة الورد. هذا هو "الانتباه". وعندما نبعد الورد عنه، يبقى انطباع قوى أو ضعيف حسبما كانت حيوية الانتباه شديدة أو واهنة. هنا يكون لدينا بداية الذاكرة. والانتباه للإحساس الماضى هو الذاكرة، التى ليست إلا نمطاً من الشعور. ثم دعنا نفترض أن الرجل بعد أن شم تكراراً روائح الورد والقرنفل يشم وردة. إن انتباهه الواهن ينقسم بين ذكريات لروائح ورد وقرنفل. عندئذ نحصل على المضاهاة التى تتألف من حضور معنيين فى نفس الوقت، "وعندما توجد مضاهاة يوجد حكم. .. الحكم هو فقط إدراك علاقة بين معنيين تمت المقارنة بينهما"⁽³⁾. ثم إذا كان الرجل الحاصل على إحساس حاضر مقبول برائحة يتذكر إحساساً ماضياً ساراً، فإننا نحصل على التخيل. ذلك لأن الذاكرة والتخيل لا يختلفان فى النوع. ثم إن الرجل يستطيع أن يكون معانى جزئية ومجردة. فبعض الروائح سار وبعضها كره. وإذا تعود الرجل على فصل معانى الرضا والأشياء من تحولاتها الخاصة المتعددة، فإنه سيحصل على معانٍ مجردة. وبالمثل يمكنه أن يكون معانى العدد عندما يتذكر عدة إحساسات متتالية متميزة.

(1) III, V.

(2) Treatise on Sensation, 2, I, 2.

(3) Ibid, 1, I, 15.

وكل إحساس بالرائحة إما مقبول وإما كريه. وإذا كان الرجل الذى يعانى الآن إحساساً كريهاً يتذكر إحساساً ماضياً مقبولاً، فإنه يشعر بالحاجة إلى أن يحصل من جديد على هذه الحالة الأكثر بهجة. وهذا يولد الاشتهاء؛ لأن "الاشتهاء ليس سوى فعل هذه القوى عندما توجه إلى الأشياء التى نشعر بالحاجة إليها"^(١). والاشتهاء الذى يستبعد كل الرغبات الأخرى أو على الأقل يصبح سائداً عليها هو الهوى. وهكذا نصل إلى أهواء الحب والكراهية. "إن الجسم يحب الرائحة السارة الحاصل عليها أو يرغب فى الحصول عليها. وهو يكره الرائحة الكريهة التى تؤلمه"^(٢). ثم إذا تذكر الجسم بأن الرغبة التى تعتريه الآن كان يعقبها فى أوقات أخرى الإشباع، فإنه يعتقد أنه يمكنه تحقيق رغبته. عندئذ يقال إنه يريد. "لأننا نفهم من "الإرادة" رغبة مطلقة، أى أننا نعتقد أن الشيء المرغوب فيه هو فى قدرتنا"^(٣).

هكذا يحاول كوندريك أن يبين أن كل العمليات العقلية يمكن أن نستمدتها من إحساس الشم. ومن الواضح أننا إذا اعتبرنا قدراتنا وعملياتنا مجرد إحساسات شم محولة، فإن مداها يكون محدوداً إلى أقصى حد. ويمكن أن نقول نفس الشيء عن الوعى بالذات لدى الرجل القاصر على إحساس الشم. "إنه (أى أنا الجسم) مجرد مجموعة الإحساسات التى يعانىها والإحساسات التى تستدعيها الذاكرة"^(٤). ومع ذلك "فمع حاسة واحدة فقط يكون للذهن من القدرات مثلما يكون له مع خمس حواس متحدة معاً"^(٥). (والذهن هو مجرد اسم لكل القوى المعرفية مأخوذة معاً).

بعد حاسة الشم تأتى دراسة السمع والذوق والبصر، لكن كوندريك قد أكد أنه على الرغم من أن انضمام الشم والسمع والذوق والبصر يضاعف من موضوعات انتباه المرء ومن رغباته وملذته، فإنه لا ينتج حكماً عن الخارجية. إن الجسم

(1) Treatise on Sensation, 1, III, 1.

(2) Ibid, 1, III, 5.

(3) Ibid, 1, III, 6.

(4) Ibid, 1, VI, 3.

(5) Treatise on Sensation, 1, VII, I.

"سيظل يرى نفسه فقط. .. ولا تخالجه ريبة في أنه يدين بتحولاته لعلل خارجية. .. بل لا يعلم أن له جسمًا"⁽¹⁾. وفي عبارة أخرى إن حاسة اللمس هي المسئول الأساسي بصدد الحكم عن الخارجية. وفي بيانه عن هذا الموضوع تباينت آراءه إلى حد ما. ففي الطبعة الأولى لكتاب الإحساسات جعل معرفة الخارجية مستقلة عن الحركة. ولكن في الطبعة الثانية اعترف بأن فكرة الخارجية لا تنشأ في استقلال عن الحركة. ومع ذلك فاللمس هو على أي حال المسئول بصفة أولية عن هذه الفكرة. فإذا مرر طفل يده على أجزاء من جسمه، فإنه سيشعر بذاته في كل أجزاء جسمه"⁽²⁾. "ولكنه إذا لمس جسمًا غريبًا، فإن "الأنا" التي تشعر بذاتها تغيرت في اليد لا تشعر بذاتها تغيرت في الجسم الغريب. فالأنا لا تتلقى من الجسم الغريب الاستجابة التي تتلقاها من اليد. وعلى ذلك يحكم الجسم بأن هذه الأنماط هي برمتها من خارجه"⁽³⁾. وعندما يرتبط اللمس بحواس أخرى، فإن المرء يكتشف بالتدريج مختلف أعضائه الحسية الخاصة ويحكم بأن إحساسات الشم والسمع وما إليه تسببها موضوعات خارجية. مثال ذلك عندما يلمس المرء وردة ويقربها أو يبعدها عن الوجه يمكنه أن يصل إلى صياغة أحكام عن عضو الشم وعن العلة الخارجية لإحساساته بالرائحة. وبالمثل تتعلم العين كيف ترى المسافة والحجم والحركة بانضمامها فقط مع اللمس. وقد أصبحنا معتادين أن نقدر الحجم والشكل والمسافة والموضع عن طريق النظر إلى حد أننا نميل بالطبع للاعتقاد بأن هذه الأحكام لا ترجع إلا إلى البصر. ولكن الأمر ليس كذلك.

ربما يجدر أن نوجه اهتمامًا عابرًا لتغيير وجهة النظر من قبل كوندياك بين نشره المقال عن أصل المعرفة الإنسانية وكتاب الإحساسات. ففي الكتاب الأول يبدو أنه يؤكد أن الرابطة بين المعنى والعلامة أو الرمز ضرورية للذهن. ولكن في الكتاب الثاني تغيرت وجهة النظر هذه. فعندما يتناول مثلًا الرجل المقصور على

(1) Ibid, 1, XII, 1-2.

(2) Ibid, 11, V, 4.

(3) Ibid, 11, V, 5.

حاسة الشم يعترف بأن هذا الرجل يمكنه أن يكون لديه بعض المعنى عن العدد. إذ يمكن أن يكون لديه معاني عن واحد وواحد وواحد. ولكن كما يرى كوندياك "إن الذاكرة لا تلتقط فوراً على نحو متميز أربع وحدات. ما هو أكثر من ثلاث يمثل فقط كثرة غير محدودة. .. وفن استعمال الأرقام هو الذي علمنا أن نوسع وجهة نظرنا"⁽¹⁾. وهكذا يؤكد كوندياك في كتاب الإحساسات أن الذكاء واستعمال المعاني يسبق اللغة، رغم أن اللغة لازمة لتنمية حياتنا العقلية إلى أبعد من المرحلة الأولية.

إن جوهر كتاب الإحساسات هو أن "كل معرفة تتبع في النظام الطبيعي من الإحساسات"⁽²⁾. فكل العمليات العقلية للمرء حتى تلك التي تعد عمومًا نشاطات عقلية أعلى يمكن تفسيرها بوصفها "إحساسات محولة". هكذا اقتنع كوندياك بأنه تقدم على موقف لوك تقدمًا واضحًا. لقد اعتقد لوك أن قوى النفس خواص فطرية، ولم يشك في احتمال أن يكون مصدرها الإحساس ذاته. وربما قد يعترض بأن عرض كوندياك ليس دقيقًا تمامًا. ألم يشر لوك بأن أحدًا لم يبين أنه من المستحيل على الله أن يمنح المادة قوة التفكير؟ ولكن لوك في الواقع كان مهتمًا بتحليل المعاني وردها إلى أصولها التجريبية، تلك المعاني التي تستعمل بصددها قوانا. وهو لم يفعل نفس الشيء بصدد القوى أو الوظائف النفسية ذاتها.

والآن، في "محاولة في الفهم الإنساني"⁽³⁾ أكد لوك أن الإرادة يحددها "قلق في الذهن بسبب حاجته لشيء حسن غائب عنه". فالقلق أو الانزعاج هو الذي "يحمل الإرادة على القيام بأفعال إرادية متتالية تتكون منها أكبر أجزاء حياتنا، وبموجبها ننقاد خلال مسارات مختلفة إلى أهداف مختلفة"⁽⁴⁾. وقد طور كوندياك مجال هذه الفكرة ومدته. وهكذا يؤكد، في "الخلاصة المدروسة" *Extrait raisonne* التي أضافها للطبعات الأخيرة من كتاب الإحساسات أن "القلق" *inquietude* هو

(1) *Treatise on Sensation*, 1, IV, 7.

(2) *Ibid*, IV, IX, 1.

(3) II, 21, 31f.

(4) *Ibid*, 33.

المبدأ الأولى الذى يعطينا عادات اللمس والرؤية والسمع والشعور والذوق والمضاهاة والحكم والتأمل والاشتهاء والحب والخوف والرغبة، وباختصار إنه خلال القلق تولد كل عادات العقل والجسم. "فكل الظواهر النفسية تعتمد من ثمة على القلق أو الانزعاج فى ظروف معينة. وهكذا يمكن للمرء أن يقول ربما يعطى كوندياك أساساً إرادياً لكل العملية التى بموجبها تنشأ حياة الإنسان العقلية. فيلزم تفسير الانتباه بالرجوع إلى حاجة نشعر بها. والذاكرة يوجهها الاشتهاء والرغبة أخرى من أن يوجهها مجرد التداعى الآلى للمعانى. وفى "كتاب الحيوانات" ⁽¹⁾ Traite des animaux يوضح أن من رأيه أن ترتيب معانينا يعتمد أساساً على الحاجة أو الواقع. وواضح أن هذه نظرية مثمرة. وقد آتت ثمارها من بعد فى التفسير الإرادى لحياة الإنسان العقلية الذى نجده مثلاً لدى شوبنهاور Schopenhauer.

تبدو نظرية كوندياك فى العقل وفى العمليات العقلية باعتبارها إحساسات محولة إزاء النظرة الأولى أنها تدل على موقف مادى. ويزداد هذا الانطباع بموجب عادة كوندياك بأن يتحدث عن "قوى" النفس باعتبارها مستمدة من الإحساس الأمر الذى قد يؤخذ على أنها تتضمن أن النفس الإنسانية ذاتها مادية. علاوة على ذلك، ألا يقترح أن الإنسان ليس شيئاً سوى جملة مكتسباته؟ لقد رأينا (الجسم) مع إعطائه بالتالى أنماطاً جديدة وحواساً جديدة يكون رغبات ويتعلم من الخبرة أن ينظمها ويشبعها، وينتقل من حاجات إلى حاجات، ومن معارف إلى معارف، ومن ملذات إلى ملذات. ومن ثمة فليس الجسم شيئاً سوى جملة كل ما اكتسبه. ألن يكون هذا نفس الأمر مع الناس؟ ⁽²⁾. إن المرء قد يكون جملة مكتسباته، وهى إحساسات محولة.

(1) II, 11.

(2) Ibid, IV, IX, 3.

أعتقد أنه من الصعب إنكار أن نظرية كوندياك ساعدت على تعزيز النظرة المادية من حيث إنها مارست تأثيرًا على الماديين. ولكن كوندياك لم يكن هو نفسه ماديًا. أولاً: لم يكن ماديًا بمعنى من يعتقد أن هناك فقط أجسامًا وتحولاتها؛ لأنه لم يكتفِ فحسب بتأكيد وجود الله كعلة أولى، ولكنه كذلك أكد نظرية النفس اللامادية الروحية، فهو لم يقصد أن يرد النفس إلى حزمة من الإحساسات. إنه بالأحرى يفترض مقدمًا النفس كمركز بسيط للوحدة، ثم بعد ذلك يجادل أن يعيد بناء نشاطها على أساس من الفرض بأن كل الظواهر النفسية تستمد في النهاية من الإحساسات. وسواء أكان تحليله الاختزالي وقبوله لنفس روحية في الإنسان يتلاعبان معًا أم لا إنما هو أمر قابل للنقاش. ولكن على أي حال ليس من الدقة أن نصف كوندياك باعتباره ماديًا.

وثانيًا: لقد ترك كوندياك السؤال مطروحًا عما إذا كانت هناك إطلاقًا أي أشياء ممتدة. وكما رأينا لقد قال أول الأمر إن اللمس يؤكد لنا الخارجية. ولكنه سرعان ما تحقق أن عرض الطريقة التي تنشأ بها الخارجية لا يماثل البرهان بأن هناك أشياء ممتدة. إذا أردنا أن نقول إن الأصوات والطعوم والروائح والألوان لا توجد في أشياء وجب أن نقول كذلك إن الامتداد لا يوجد فيها. ربما تكون الأشياء ممتدة وصائتة ولها مذاق وذات رائحة وملونة، وربما لا تكون كذلك. "لا أؤكد الرأي أو الآخر، ولكنني أنتظر أحدًا أن يثبت أنها تكون على نحو ما تبدو لنا، أو أنها شيء آخر"⁽¹⁾. وقد يعترض بأنه إذا لم يوجد امتداد لا توجد موضوعات. ولكن هذا ليس صحيحًا. "كل ما نستطيع أن نستدل عليه منطقيًا هو أن الموضوعات موجودات من شأنها أن تسبب الإحساسات فينا، وأنها حاصلة على خصائص ليس لدينا معرفة يقينية بها"⁽²⁾. وعلى ذلك، فإن كوندياك إذ هو أبعد من أن يكون ماديًا دوجماتيقيًا يترك الباب مفتوحًا لفرض اللامادية رغم أنه لا يؤكد هذا الفرض.

(1) Treatise on Sensation, IV, V, not.

(2) Ibid.

ويمكن أن نضيف أن كوندياك لم يعترف بأن عرضه لحياة الإنسان العقلية يتضمن حتمية مطلقة. لقد ألحق بكتاب الإحساسات بحثاً عن الحرية يناقش فيه هذه المسألة.

٩ - محاولة كوندياك لأن يبين أن كل الظواهر النفسية هي إحساسات محولة توصلت عند كلود أدريان هلفسيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) Claude Adrien Helvetius في كتابه "في العقل" ١٧٥٨. ينحدر هلفسيوس من أسرة طبية اسمها الأصلي شفائيتسر Schweizer واتخذ شكلاً لاتينياً. عمل لفترة في وظيفة ملتزم عام^(١)، ولكن المعارضة التي أثارها كتابه عن العقل جعلت من المستحيل أن يسند إليه وظائف في الخدمة الملكية. ولذلك فضلاً عن زيارات إلى إنجلترا وإلى برلين عاش بهدوء معتمداً على أملاكه. وكتابه "عن الإنسان وقواه وثقافته" نشر بعد وفاته عام ١٧٧٢.

يرد هلفسيوس كل قوى الفهم الإنساني إلى الإحساس أو الإدراك الحسي. كان المعتقد بصفة عامة أن الإنسان يمتلك قدرات تتجاوز مستوى الحس. ولكن هذه نظرية كاذبة. خذ مثلاً الحكم. أن تحكم يعني أن تدرك بين المعاني الفردية ما هو متماثل وما هو غير متماثل. إذا حكمت بأن الأحمر مختلف عن الأصفر فما أفعله هو أني أدرك أن اللون المسمى "أحمر" يؤثر على عيني على نحو مختلف عن طريقة تأثرهما باللون المسمى "أصفر". فأن تحكم إذن يعني ببساطة أن تدرك.

هذه العملية من التحليل الاختزالي تنطبق أيضاً على حياة الإنسان الخلقية. فحب الذات هو الأساس الكلي للسلوك الإنساني، وحب الذات موجه لتحصيل اللذة. "قالناس يحبون ذواتهم: إنهم جميعاً يرغبون في أن يكونوا سعداء، ويعتقدون أن

(١) Fernier général هو في النظام القديم الرأسمالي الملتزم بجباية الضرائب عن الأرض الزراعية (المترجم).

سعادتهم يمكن أن تكون تامة إذا كانت لديهم درجة كافية من القوة لأن تجلب لهم كل نوع من اللذة. حب القوة إذن ينشأ من حب اللذة"⁽¹⁾. فكل الظواهر مثل حب القوة هي ثانوية؛ فهي مجرد تحولات للحب الأساسي للذة. "ومن ثمة فالحساسية الجسدية هي المحرك الوحيد للإنسان"⁽²⁾. حتى الفضائل مثل السخاء والتصدق يمكن ردها لحب الذات، أي إلى حب اللذة. "من هو الإنسان المتصدق؟ هو الشخص الذي يولد فيه منظر البؤس إحساساً مؤلماً"⁽³⁾. وفي نهاية الأمر يسعى الإنسان المتصدق إلى أن يخفف الشقاء والبؤس البشري لمجرد أنه يسبب له أحاسيس مؤلمة"⁽⁴⁾.

وعلى أساس من هذه السيكولوجيا الاختزالية الفجة يقيم هلفسيوس نظرية نفعية في الأخلاق. ففي المجتمعات المختلفة يؤمن الناس بآراء أخلاقية متباينة ويخلعون معاني متباينة على كلمات مثل "خير" و "فضيلة". وهذا الواقع، أي كون الناس المختلفين يخلعون معاني مختلفة على نفس الحدود الأخلاقية، هو ما يسبب هذا الارتباك الشديد في النقاش. قبل أن نغمس في مناقشات حول علم الأخلاق يلزم بالتالي أولاً أن نتفق على معاني الكلمات. "ومتى تحددت الكلمات تتحل المسألة فور اقتراحها"⁽⁵⁾. ولكن ألن تكون هذه التعريفات تعسفية؟ يجيب هلفسيوس بالنفي إذا قام بالعمل أناس أحرار. "إن إنجلترا ربما تكون البلد الوحيد في أوروبا التي ينتظر منها البشر هذه الهبة ويحصلون عليها منها"⁽⁶⁾. إذا افترضنا مسبقاً توفر حرية التفكير، فإن الفطرة السليمة للجنس البشري ستجد اتفاقاً في التعبير بصدق المعاني الصحيحة لألفاظ علم الأخلاق. "فالفضيلة الحققة محترمة بالمثل في كل العصور وكل البلاد. إن اسم الفضيلة ينبغي أن يطلق فقط على مثل الأفعال النافعة للجمهور والمتسقة مع النفع العام". وبالتالي فرغم أن المنفعة الذاتية هي الدافع

(1) On Man, 2, 7, Translation by W. Hopper, 1777, 1, 127.

(2) Ibid, Hopper, p. 121.

(3) Ibid, Hopper, p. 122.

(4) Ibid, Hopper, 1, p. 122.

(5) Ibid, 2, 29, Hopper, 1, p. 100.

(6) Ibid, 2, 17, Hopper, 1, p. 194.

الأساسى والكلى للسلوك، فإن المنفعة العامة أو النفعية هى معيار الأخلاقية، ويحاول هلفسيوس أن يبين كيف أن خدمة المنفعة المشتركة ممكنة سيكولوجيًا. مثال ذلك إذا علمنا الطفل أن يضع نفسه مكان الشخص التعيس وسيئ الحظ، فإنه سيشعر بإحساسات مؤلمة، وسيحفز حب الذات لديه رغبة فى التخلص من التعاسة، ومع مرور الوقت تعمل قوة التداعى على تكوين عادة أن تتسم حوافزه وسلوكه بالخيرية. وبالتالي حتى لو كان حب الذات فى أساس كل سلوك، فالخيرية ممكنة سيكولوجيًا.

هذه الاعتبارات توحى بالأهمية البالغة للتربية فى تكوين عادات من السلوك. إن هلفسيوس هو أحد الرواد الرئيسيين والمشجعين على النظرية النفعية فى الأخلاق، ولكن السمة الخاصة لكتاباتة تكمن فى إلحاحه على قوة التربية. "يمكن للتربية أن تفعل كل شىء". "والتربية تصنع منا ما نحن عليه"⁽¹⁾. بيد أن المعهد الذى يتوفر فيه نظام جيد للتربية تحول دونه عوائق خطيرة. ففى المحل الأول هناك رجال الدين، وفى المحل الثانى هناك واقع أن كل الحكومات معيبة وسيئة. لا يمكن أن نكون حاصلين على نظام جيد للتربية إلى أن تنكسر شوكة رجال الدين، وإلى أن يتحقق نظام جيد بالفعل للحكومة مع نظام جيد من التشريع يتسق معه. إن المبدأ الأول والوحيد للأخلاقية هو "الخير العام هو القانون الأعلى"⁽²⁾. ولكن قلة من الحكومات تسلك حسب هذا القانون. ومع ذلك "فكل إصلاح هام فى القسم الأخلاقى من التربية يفترض إصلاحًا فى القوانين وفى شكل الحكومة"⁽³⁾.

فى ضوء هذه الأفكار يندد هلفسيوس بالاستبداد السياسى، ومن ثم يتحدث - فى مقدمة كتابه "عن الإنسان" - عن الاستبداد الذى تعرضت له فرنسا ويضيف أن "من خصائص القوة المستبدة أن تطفى كلاً من العبقرية والفضيلة"⁽⁴⁾. كذلك عندما

(1) Ibid, 10, 1, Hopper, 11, pp. 392 and 305.

(2) Ibid, 10, 10, Hopper, 11, p. 436.

(3) Ibid, Hopper, 11, p. 433.

(4) Hopper, 1, p. VI.

يتحدث عن التوزيع غير العادل للثروة القومية يلاحظ "أن من الجنون أن يتباهى المرء بالتوزيع العادل بين أناس معرضين للسلطة التعسفية"⁽¹⁾. إن إعادة توزيع الثروة القومية على نحو تدريجي وأكثر إنصافاً لا يمكن أن يحدث إلا في بلد حر. يمكننا من ثمة أن نقول إن هلفسيوس كان مصلحاً سياسياً أكثر من فولتير، وكان أكثر منه اهتماماً بالإطاحة بالطغيان واهتماماً برفاهية الناس. وهذا سبب يبرر لم يذكره كتاب اليسار كواحد من أسلافهم.

ولا يكل هلفسيوس من الهجوم، ليس فحسب على رجال الدين، وبصفة خاصة، على الكهنوت الكاثوليكي، وإنما كذلك على الدين الموحى أو "المكتشف بالأسرار" الذي يعتبره ضاراً بمصالح المجتمع. حقيقة أنه عندما يتحدث عن الاتهام بعدم التقوى يحتج بأنه لم ينكر أيًا من عقائد المسيحية. ولكن من الواضح تمامًا من كتاباته أنه لا يقصد جدياً أن يقبل أي شيء سوى صورة من الدين الطبيعي أو التأليه الطبيعي، ومحتوى هذا الدين يفسر على أنه يقوم بوظيفة أخلاقية أخرى من وظيفة أي معتقدات دينية. "إن إرادة الله العادل والخير هي أن يكون أطفال الأرض سعداء ويستمتعون بكل مسرة تتسق مع المصلحة العامة. هذه هي العبارة الحقبة التي على الفلسفة أن تكشفها للعالم"⁽²⁾. كذلك "إن الأخلاق المؤسسة على مبادئ حقة هي الدين الطبيعي الحق الوحيد"⁽³⁾.

من الصعب الادعاء بأن هلفسيوس كان فيلسوفاً عميقاً. فرده كل الوظائف النفسية إلى الإحساس عمل فحج. وفي علم الأخلاق لا يعطى تحليلاً شاملاً أو دفاعاً عن أفكاره السياسية. هذه المثالب كانت بينة لبعض مفكري التنوير الفرنسي الآخرين. فمثلاً اعترض ديرو على ميل هلفسيوس للتسفيه وعلى تفسيره لكل الدوافع الأخلاقية في حدود الأنانية المقنعة. ومع ذلك ففي تحليله الاختزالي وفي إلحاحه على التنوير العقلي وعلى قوة التربية وفي هجومه على الكنيسة والدولة يمثل هلفسيوس بعض مظاهر مهمة لفلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية، حتى إذا كان من المبالغة أن نتحدث عنه كمفكر نموذجي للعصر.

(1) Ibid, 6, 9, Hopper, 11, p. 105.

(2) On Man, 1, 13, Hopper, 1, pp. 58-9.

(3) Ibid, Hopper, 1, p. 60.

الفصل الثاني

عصر التنوير في فرنسا (٢)

الموسوعة: ديدرو ودالمبير - المادية (المذهب المادي):
لامتري ودولباك (هولباخ) وكابانيس - التاريخ الطبيعي:
بوفون وروبييه وبونيه - دينامية بوسكوفتش -
الفيزوقراطيون: كيناي وتورجو - ملاحظات ختامية.

١ - كان المستودع الأدبي العظيم لأفكار التنوير الفرنسي ومثله العليا هو "الموسوعة، أو المعجم المنهجي للفنون والصنائع". فبناء على اقتراح من المترجم الفرنسي لقاموس أو موسوعة تشيمبرز Chambers حرر ديدرو ودالمبير الموسوعة. نُشر المجلد الأول منها في ١٧٥١، ونُشر المجلد الثاني في السنة التالية. عندئذ حاولت الحكومة أن توقف العمل على أساس أنه معاد للسلطة الملكية وللدين. على كل حال بحلول عام ١٧٥٧ كانت قد ظهرت سبعة مجلدات. وفي عام ١٧٥٨ انسحب دالمبير وحاولت الحكومة الفرنسية أن تمنع استمرار المشروع. ولكن في نهاية الأمر سمح لديدرو أن يمضي مع الطبع شريطة ألا تتشر مجلدات أخرى إلى أن يتم العمل بأكمله. وفي عام ١٧٦٥ ظهر عشرة مجلدات أخيرة (٨ - ١٧) مع المجلد الرابع من اللوحات، وكان المجلد الأول من اللوحات قد نُشر في عام ١٧٦٢. وفيما بعد ظهرت مجلدات أخرى من اللوحات بينما طُبِع في أمستردام ملحق في خمسة مجلدات وفهارس في مجلدين. أما الطبعة الأولى الكاملة من الموسوعة (١٧٥١)

- ١٧٨٠) فقد احتوت على خمسة وثلاثين مجلداً. كما كانت هناك عدة طبعات أجنبية.

إن الموسوعة، بصرف النظر عن الخلاف حول وجهات النظر التي عبّرت عنها المقالات، وكما اعترف محرروها من تلقاء أنفسهم، لم تحقق كثيراً من الرغبات. وقد تباينت المقالات إلى حد بعيد في المستوى وفي القيمة، وكان ينقصها الإشراف على التحرير والتنسيق. وبعبارة أخرى لا نتوقع أن نجد في هذا العمل الدقة والتركيز على معلومات حقيقية واضحة ومحددة وعلى التنسيق المنهجي الذي نجده في الموسوعات الحديثة. ولكن على الرغم من كل عيوبها كانت الموسوعة عملاً ذا قيمة بالغة. ذلك أن هدفها لم يكن فقط توفير معلومات حقيقية للقراء، وأن تكون بمثابة مرجع نافع، وإنما كذلك أن توجه الرأي وتشكله. وهذا بالطبع هو السبب الذي جعل نشرها يثير ذلك القدر من المعارضة. ذلك أنها كانت عدواً لكل من الكنيسة والنظام السياسي القائم. وفي الحقيقة، إن قدراً من الحرص قد روعي في كتابة المقالات، ولكن الاتجاه العام للمشاركين في الكتابة كان واضحاً تماماً. كان بياناً رسمياً واسع النطاق لمفكرين أحرار وعقليين، وتكمن أهميته في مظهره الأيديولوجي أحرى من أي قيمة دائمة كموسوعة بالمعنى الحديث للفظ.

كوّن بيدرو ودالمبير حولهما معاونين يتفقون في الفكر عندما يتعلق مثلاً بالهجوم على الكنيسة وعلى الدين الموحى به، ولكنهم يختلفون فيما بينهم بصدد الأوجه الأخرى اختلافاً كبيراً. وهكذا شارك فولتير، القائل بالتأليه الطبيعي، في كتابة بعض المقالات، على الرغم من أنه عندما اعتقد أن الحرص يقتضى سلوكاً معيناً لم يتردد في أن يقرر، كذباً، بأنه لم تكن له علاقة بالموسوعة. ومع ذلك فهناك متعاون آخر صريح هو دولباك (هولباخ) المادى، بينما لم يكن لانضمام هلفسيوس إلى العمل أي أثر للتوصية بها لدى السلطات الكنسية. وقد كان ضمن المتعاونين كذلك مونتسكيو والاقتصادي تورجو Turgot.

سنتناول دولباك (هولباخ) فى القسم الخاص بالمادية بينما سنناقش آراء توجو فى نهاية هذا الفصل. وفى القسم الحالى أقترح أن أقصر على ديدرو ودالمبير.

(أ) كان دينيس ديدرو (1713 - 1784) Denis Diderot مثل فولتير تلميذاً فى الكلية اليسوعية لوى لوجران Louis-le-Grand، وخضع، مثل فولتير أيضاً، لتأثير الفكر الإنجليزى، وترجم عدة كتب إنجليزية إلى الفرنسية. من بين هذه الكتب "محاولة فى الاستحقاق والفضيلة" Essai sur le merite et la vertu حيث أضاف ملاحظات من عنده إلى ترجمته لكتاب شافتسبرى Shafesbury "بحث فى الفضيلة والاستحقاق" Inquiry concerning virtue and merit. وكما رأينا من قبل كانت فكرة الموسوعة، وهى عمل حياته، قد اقترحت عليه بطريق موسوعة تشيمبرز Chambers. وفى عام 1746 نشر "أفكار فلسفية" فى هيج Hague، وفى عام 1749 نشر فى لندن "رسالة حول العميان مخصصة للذين يبصرون" Lettre sur les aveugles a`l`usage de ceuxqui voient التى عبّر عنها قد كلفته بضعة أشهر فى سجن فينسن Vincennes. وفى أعقابها تفرغ للعمل فى إصدار الموسوعة. وفى عام 1754 ظهر له فى لندن "أفكار عن تفسير الطبيعة" Pensees sur L`interpretation de la nature وهناك عدة مقالات مثل "حديث بين دالمبير وديدرو" Entrtien entre a`Alembert et Diderot، و "حلم دالمبير" Le reve de d`Alembert لم تنشر خلال حياته. لم يكن ديدرو غنياً، وفى وقت ما عانى من ضائقة مالية عسيرة. ولكن كاترين Catherine إمبراطورة روسيا قدمت له العون فرحل إلى سان بيترزبرج St. Petersburg حيث أمضى بضعة أشهر مشاركاً على نحو متكرر فى مناقشات فلسفية مع الإمبراطورة التى أحسنت إليه. وقد كان متحدثاً مرموقاً.

لم يكن لديرو مذهب ثابت في الفلسفة. كان تفكيره متقلّبًا. فلا نستطيع مثلاً أن نقول إنه كان يؤمن بالتأليه الطبيعي أم ملحدًا أم مؤمنًا بوحدة الوجود. وذلك لأن موقفه تغير، ففي الوقت الذي حرر فيه "الأفكار الفلسفية" *Pensees philosophiques* كان حقيقة مؤمنًا بالتأليه الطبيعي، وفي السنة التالية (١٧٤٧) كتب مقالاً عن كفاية الدين الطبيعي، وإن لم ينشر حتى عام ١٧٧٠. أما الديانات التاريخية مثل اليهودية والمسيحية فهي بالتبادل تستبعد كل منهما الأخرى ولا تحتملها. إنها من إبداع الخرافات. وقد بدأت في فترات معينة من التاريخ وسوف تزول كلها. بيد أن الديانات التاريخية كلها تفترض قبلها دينًا طبيعيًا، هو الذي وحده وجد دائمًا، والذي من شأنه أن يوحد أخرى من أن يفصل الناس الواحد منهم عن الآخر، والذي يبقى شهادة نقشها الله فينا أخرى من كونه شهادة تقدمها مخلوقات بشرية تؤمن بالخرافة. ومع ذلك ففي مرحلة متأخرة من تطوره تخلى ديرو عن التأليه الطبيعي وألحد ودعا الناس لأن يتخلصوا من نير الدين. إن التأليه الطبيعي قد قطع اثنا عشر رأسًا من أفعوان الدين Hydra^(١)، ولكن من الرأس الواحدة التي تركها يمكن لكل الرعوس الأخرى أن تنمو من جديد. العلاج الوحيد هو أن نمحو تمامًا كل الخرافات. ومع ذلك، فإن ديرو اقترح بعد ذلك صورة من وحدة الوجود. فكل أجزاء الطبيعة تكوّن في النهاية فردًا واحدًا، هو الكل أو الجميع.

وبالمثل، إن سمة الميوعة في تفكيره تجعل من المستحيل أن نقرر ببساطة ودون لبس أن ديرو كان أو لم يكن ماديًا. ففي مقاله عن لوك في الموسوعة أشار إلى اقتراح الفيلسوف الإنجليزي بأنه قد لا يكون مستحيلًا على الله أن يخلع على المادة القدرة على التفكير، وقد اعتبر بوضوح أن التفكير يتطور عن الحساسة. وفي "الحديث بين دالمبير وديرو" الذي كتب عام ١٧٦٩ عبر بوضوح عن التفسير المادي للإنسان. فالبشر والحيوانات هي حقيقة من نفس الطبيعة، وإن اختلفت الأعضاء عندهما. والفروق في قوة المعرفة والذكاء هي مجرد نتائج لاختلاف

(١) كائن خرافي له عدة رعوس، كان كلما قطع هرقل رأسًا من رعوسه نبت له رأسان جديان (المترجم).

التعضية الفيزيائية. وتظهر أفكار مماثلة في "حلم دالمبير" حيث يفهم ضمناً أن كل الظواهر السيكلوجية يمكن ردها إلى أسس فسيولوجية وأن الإحساس بالحرية هو وهم. كان ديدرو بالتأكيد متأثراً بنظرية كوندياك عن دور الإحساسات في حياة الإنسان النفسية، ولكنه مضى إلى نقد المذهب الحسي لدى كوندياك على أساس أن تحليله لهذا المذهب لم يذهب إلى أبعد بما يكفى. إذ علينا أن ننظر فيما وراء الإحساس إلى أساسه الفسيولوجى. ومما له دلالة أن ديدرو عاون دولباك (هولباخ) فى تأليف كتابه "نظام الطبيعة" (1770) Systeme de la nature الذى كان عرضاً صريحاً للمذهب المادى، حتى إذا كان لا ينبغى المبالغة فى تأثير دولباك (هولباخ) على تطور تفكيره. وفى الوقت نفسه يمكن أن نجد عند ديدرو ميلاً إلى النفسانية الشاملة pan-psychism. كان شديد الإعجاب بليبنتس الذى أتى عليه فى الموسوعة. ونحن نجد بعد ذلك يعزو الإدراك الحسى إلى الذرات التى تتناظر مونات ليبنتس. فهذه الذرات تشكل فى تجمعات معينة كائنات حية حيوانية ينشأ عنها الشعور على أساس الكم المتصل الذى تكوّنه الذرات.

إن سمة الميوعة فى تفسير ديدرو للطبيعة والإنسان ترتبط بإحاحه على المنهج التجريبي فى العلم والفلسفة. فى كتابه "فى تفسير الطبيعة" On the interpretation of nature أعلن، مخطئاً طبعاً، أن العلم الرياضى سيبلغ قريباً مرحلة التوقف التام، وأنه فى أقل من قرن لن يبقى فى أوروبا ثلاثة مهندسين عظام. كان مقتنعاً أن الرياضيات محدودة بتصوراتها الخاصة التى أنشأتها، وأنها غير قادرة على إعطائنا معرفة شخصية بالحقيقة المحسوسة. فهذه المعرفة يمكن تحصيلها فقط باستخدام المنهج التجريبي، وبالمدخل العلمى الجديد الذى شكل منافساً ناجحاً ليس فحسب للميتافيزيقا، ولكن أيضاً للرياضيات. وما إن ندرس الطبيعة ذاتها حتى نجد أنها متغيرة ومطاطة وثرية فى إمكانياتها المتعددة، وتتسم بالتنوع واللاتجانس. من الذى يعرف كل الأنواع التى سبقتنا؟ ومن الذى يعرف التى ستتلو أنواعنا؟ كل شىء يتغير: ليس هناك ذرتان أو جزيئتان متماثلتان تماماً. والكل

اللامتناهى هو فقط الدائم. إن نظام الطبيعة ليس شيئاً ساكناً، ولكنه يولد من جديد بصفة مستديمة. وعلى ذلك لا يمكننا إعطاء أى تفسير دائم للطبيعة فى حدود مخططاتنا وتصنيفاتنا التصويرية. وإحدى أهم حاجات التفكير هى أن يظل منفتحاً على وجهات جديدة وعلى مظاهر جديدة للواقع التجريبي.

ألح بعض المؤرخين على التعارض بين العناصر المادية فى تفكير ديدرو ومثاليته الأخلاقية. فمن ناحية إن ماديته تستبعد الحرية ويبدو أنها تجعل التوبة والندم تافهين ودون جدوى. ومن ناحية أخرى لقد وجه اللوم إلى نفسه لكتابته المبكرة القصة المثيرة "جواهر فاضحة" *Bijoux indiscrete*، وأيد مثل التضحية والخيرية والنزعة الإنسانية. لم يكن متعاطفاً مع أولئك الماديين الذين يوحدون بين المجاهرة بالمادية والإلحاد وبين انحطاط المثل الأخلاقية، واعترض على محاولة هلفسيوس تفسير كل الدوافع والمثل الأخلاقية فى حدود الأنانية المقنعة. حقيقة أنه أكد وجود قوانين ثابتة للأخلاقية الطبيعية. وباعتباره ناقدًا أدبيًا مجد النشاط الحر الخلاق للفنان.

على أى حال حتى إذا اتفقنا مع روزنكرانس *Rosenkranz*، فى كتابه عن ديدرو، على أن هناك تعارضاً بين مادية الفيلسوف وعلم الأخلاق لديه، فإن ديدرو نفسه لم يكن يرى أى تعارض. ففى رأيه لا توجد علاقة جوهرية بين المثل الأخلاقية وبين الإيمان بنفس روحية فى الإنسان. إن اشتقاق التفكير من نشاطات سيكولوجية أكثر بدائية لا يستتبع إنكار المثل الأخلاقية الرفيعة. وهكذا فى مقاله عن لوك فى الموسوعة، التى سبق أن ألمحنا إليها، يتساءل ديدرو سواء أكانت المادة تفكر أم لا فأى فرق ينجم عن هذا "كيف يمكن أن يؤثر هذا فى فكرة العدل أو الظلم؟" فنظرية أن التفكير ينشأ أو يتطور عن الحساسية لا يترتب عليها أى نتائج أخلاقية شريرة؛ لأن الإنسان يظل بالضبط على ما هو عليه، ويحاسب على مقاصده الخيرة أو الشريرة التى يكرس لها قواه، وليس على ما إذا كان التفكير ايداعاً أصلياً أو ناشئاً عن الحساسية، وفى لغة حديثة إن ديدرو، الذى سبق لامارك

Lamarck فى نظرية التطور، يقول إن فرض التطور لا يؤثر على صحة المثل الأخلاقية للإنسان.

لقد صاغ ديدرو أفكاره الأخلاقية إلى حد ما تحت تأثير كتابات شافتسبرى Shaftesbury. ولكن هذه الأفكار لم تكن ثابتة على وجه الدقة إلا بمعنى أنه أيد دائماً مثل الخيرية والإنسانية. لقد بدأ على الأقل بالتأكيد على فكرة "عقلانية" عن قوانين أخلاقية ثابتة. ولكنه وجد أسس هذه القوانين فى طبيعة الإنسان أى فى الوحدة العضوية لدوافعه وأهوائه وشهواته أخرى من كونها فى سلطة قبلية للعقل. كان معادياً لاتخاذ التقشف هدفاً باعتبار ذلك معارضاً للطبيعة. وفى عبارة أخرى حتى إذا كان قد واصل تأييد فكرة القانون الطبيعي، فإنه ينتهى إلى الإلحاح على أساسه التجريبي وعلى تأثيره البرجماتي، عندما يقارن بينه وبين الأخلاق اللاهوتية فى تنمية الصالح العام.

(ب) جان لورون دالمبير (1717 - 1783) Jean le Rond d'Alembert
ولد ابناً غير شرعى تخلى عنه أبواه. يدين باسمه جان لورون le Rond
أو Lerond إلى واقعة العثور عليه بجوار كنيسة S. Jean le Rond فى
باريس. وقد أضاف اللقب هو نفسه من بعد. تولت رعايته زوجة رجل
يعمل فى صقل الزجاج اسمه روسو. أما أبوه الحقيقى شيفالييه ديستوش
Chevalier Destouches فقد عين له مرتباً سنوياً، وبذلك أمكنه أن يتم
دراسته.

فى عام 1738 تم قبوله محامياً، ولكنه لم يمارس هذه المهنة، ثم اتجه من
بعد إلى الطب. ولكن خلال فترة وجيزة قرر أن يكرس نفسه للرياضيات. قدم عدة
أبحاث لأكاديمية العلوم، منها: "مذكرة عن حساب التفاضل" (1739) Memoire sur
le calcul inegral، وفى عام 1741 أصبح عضواً فى الأكاديمية. كانت أعماله فى
الرياضيات والعلم ذات أهمية بالغة. وفى عام 1741 نشر "مذكرة فى انكسار
الأجسام الصلبة" Memoire sur le refraction des corps solides. وفى عام 1743

نشر "محاولة في علم الديناميكا" Traite de dynamique. وفي هذا البحث في الديناميكا طور ما يعرف الآن بمبدأ دالمبير، وفي عام ١٧٤٤ طبقه في "محاولة عن توازن السوائل وحركتها" Traite de L'equilibre et du mouremwet des fluids. وفيما بعد اكتشف حساب الفروق الجزئية وطبقها في كتابه "تأمل في العلة العامة للرياح" (١٧٤٧) Reflexion sur la cause generale des vents الذي أجازته الأكاديمية البروسية. ويمكننا أن نذكر بين كتابات أخرى له كتاب "محاولة عن نظرية جديدة في مقاومة السوائل" (١٧٥٢) Essai d'une nouvelle theorie sur la resistance des fluides، وكتاب "أبحاث عن نقاط مختلفة مهمة عن نظام العالم" (١٧٥٤ - ١٧٥٦) Recherches sur differents points importants du systeme du monde.

كما رأينا من قبل تزامن دالمبير مع ديرو في تحرير الموسوعة، وكان هو مؤلف "مقال افتتاحي" Discours preliminaire، كذلك كتب عددًا من المقالات خصوصًا عن موضوعات رياضية، وإن لم يقتصر عليها. ولكن في عام ١٧٥٨ انسحب من الاشتراك في العمل وقد أرهقته المعارضة ومخاطر النشر. وفي عام ١٧٥٢ نشر "أخلاق من الأدب والتاريخ والفلسفة" Melanges de litterature, d'histoire et de philosophie، وفي عام ١٧٥٩ ظهر له "محاولة في مبادئ الفلسفة" Essai sur les elements de philosophie. وفي عام ١٧٦٣ زار برلين ورفض عرض فردريك الأكبر لتولي منصب الرئيس للأكاديمية، كما رفض في السنة السابقة دعوة كاترين إمبراطورة روسيا^(١) ليكون معلمًا خاصًا لابنها بشروط سخية للغاية. كان دالمبير صديقًا لديفيد هيوم David Hume الذي كان يجله بسبب سماته الأخلاقية وقدراته، وترك له في وصيته ميراثًا هو مائتا جنيه إسترليني. ولكونه في المقام الأول رياضيًا وعالمًا كان دالمبير أقل عرضة من الموسوعيين الآخرين للريبة والهجوم، وفي عام ١٧٥٥ أصبح عضوًا في معهد بولونيا Institute of Bologna بتوصية من البابا بينديكت الرابع عشر Benedict XIV.

(١) كاترين الثانية (١٧٢٩ - ١٧٩٦) إمبراطورة روسيا (١٧٦٢ - ١٧٩٦) (المترجم).

أعلن دالمبير في مقاله الافتتاحي في الموسوعة أن لوك كان مبدع الفلسفة العلمية، ويشغل موضعاً يناظر موضع نيوتن في الفيزياء. وفي كتاب مبادئ الفلسفة أكد أن القرن الثامن عشر كان قرن الفلسفة بمعنى خاص. فالفلسفة الطبيعية تم تثويرها، وكل مجالات المعرفة الأخرى تقريباً تقدمت واتخذت صوراً جديدة. فمن مبادئ العلوم العلمانية إلى قواعد الوحي الديني ومن الميتافيزيقا إلى مسائل الذوق، ومن الموسيقى إلى الأخلاق ومن المعارك إلى قوانين الشعوب ومن القانون الطبيعي إلى القانون التعسفي للدول... كل شيء نوقش وحلل أو على الأقل قد ذكر. إن ثمرة هذا الفوران العام للعقول أو نتائجه كان من شأنها أن تلقى ضوءاً جديداً على بعض الأشياء وظلالاً جديدة على أشياء أخرى تماماً مثلما يترك انحسار وارتفاع الجذر والمد بعض أشياء على الشاطئ ويجرف أشياء أخرى⁽¹⁾.

وهذا لا يعني أن التقدم العقلي فيما يرى دالمبير يتألف ببساطة أو حتى بصفة أولية من مجرد تراكم وقائع جديدة. فهو يؤكد على نحو يذكرنا بديكارت بأن كل العلوم موضوعة معاً هي تجليات للذكاء البشري. وهو يلح على وظيفة التوحيد. فهو يفترض أن نظام الظواهر متجانس ومطرد، وأن هدف المعرفة العلمية هو إظهار وحدة هذا النظام وترابطه في ضوء المبادئ التي يمثلها.

ولكن هذه النقطة ينبغي فهمها على نحو صحيح. فدالمبير ليس مهتماً بالمبادئ الميتافيزيقية، ولا هو مهتم كذلك بالتحقق من ماهيات الأشياء بالمعنى الميتافيزيقي. إن النظريات والتأملات الميتافيزيقية تؤدي إلى تناقضات وتفضي إلى الشك؛ فهي ليست مصدراً للمعرفة، ونحن نعلم أن هناك عالماً خارجياً. حقيقة أننا لا نفر نسلك على افتراض أن مثل هذا العالم موجود، ولكن هذه مسألة غريزة أخرى منها معرفة نظرية. وليس مطلوباً على أي نحو للهدف الذي ترمى إليه الفلسفة العلمية أن نحل مشكلات من هذا النوع. فسيان بالنسبة لنا مثلاً ما إذا كان

(1) Elements de Philosophie in the 1759 edition of Melanges de litterature, d'histoire et philosophie, IV, pp. 3-6.

يمكننا أن نخترق ماهيات الأجسام، "شريطة أن يمكننا، بافتراض المادة على نحو ما نتصورها، أن نستنبط من خصائص نعتبرها أولية خصائص أخرى ثانوية ندركها في المادة، وشريطة ألا يكشف لنا النظام العام للظواهر، المطرد والمتصل دائماً، تناقضاً في أي مكان"⁽¹⁾. إن استنباط ظواهر من مبادئ ليس معناه استنباط معطيات تجريبية من مبادئ ميتافيزيقية أو من ماهيات ميتافيزيقية، إنه استنباط خصائص ثانوية ملاحظة من خصائص أخرى ملاحظة معتبرة أكثر أولية. فعمل الفلسفة العلمية هو أن تصف وتقيم علاقة متبادلة بين الظواهر بطريقة نظامية أخرى من أن تفسرها بالمعنى الميتافيزيقي. ما إن نحاول القيام بهذا التفسير حتى نكون قد شرعنا في المضى وراء حدود ما يمكن أن نسميه بالدقة معرفة.

يمكننا إذن أن نقول إن دالمبير كان مبشراً بالمذهب الوضعي. فليس العلم محتاجاً لكيفيات أو جواهر خفية أو نظريات وتفسيرات ميتافيزيقية. والفلسفة، مثل العلم، تهتم بالظواهر ليس غير، حتى إذا تناولت بالدراسة مجالاً من الظواهر أوسع مما يدرسه المتخصص في فرع محدود من العلم. وهذا لا يعنى بالطبع أن الفيلسوف الطبيعي غير مهتم بالتفسير بأى معنى. فهو يصوغ على أساس من التجربة الحسية تعريفات واضحة ويمكنه أن يستنبط نتائج ممكن التحقق منها. ولكنه لا يستطيع أن يمضى فيما وراء مجال الظواهر أو ما يمكن التحقق منه تجريبياً إلا إذا أراد أن يدخل ميداناً حيث لا يمكن تحصيل معرفة أكيدة. فالميتافيزيقا يجب إما أن تصبح علماً عن وقائع، وإما أن تبقى حقل أو هام. إن دراسة تاريخ الأفكار يبين لنا كيف أنشأ الناس نظريات محتملة ليس غير، وكيف أصبح الاحتمال في بعض الحالات حقيقة، إذا جاز التعبير، عندما تم التحقق منها بطريق التقصى الصبور. كذلك بالمثل إن دراسة تاريخ العلوم يقترح وجهات نظر ليعززها البحث من بعد، ونظريات يلزم اختبارها تجريبياً.

(1) Elements de Philosophie in the 1759 edition of Melanges de litterature, d'histoire et philosophie, IV, p. 59.

ونحن نجد في نظرية دالمبير الأخلاقية نفس الاهتمام بفصل الأخلاق عن اللاهوت والميتافيزيقا الأمر الذي كان عمومًا يشارك فيه فلاسفة العصر. فالأخلاقية هي الوعي بواجبنا تجاه رفقائنا من الناس. ومبادئ الأخلاقية تتركز كلها تجاه نفس الهدف، أي أن تبين لنا الصلة الحميمة بين منفعتنا الحقيقية وبين أداء واجبنا الاجتماعي. فمهمة الفلسفة الخلقية هي بالتالي أن توضح للإنسان مكانه في المجتمع وواجبه نحو استخدام قواه للصالح والسعادة العامين.

لا يمكننا أن ندعو دالمبير بحق ماديًا. ذلك أنه امتنع عن إبداء آراء حول الطبيعة النهائية للأشياء ولم يثق في الماديين والآيين الدوجمائيين. وبصرف النظر عن أهميته كرياضي، فإن الميزة البارزة لتفكيره هي على الأرجح إراحته على المنهجية الوضعية. فقد اعتقد مثل ديدرو أن التقدم يمكن إلى حد بعيد اعتباره أمرًا مفروغًا منه، بمعنى أن التنوير العقلي سوف يجلب معه تقدمًا اجتماعيًا وأخلاقيًا. ولكن تصوره عن التطور العقلي والعلمي كان متأثرًا تأثرًا عميقًا بنيوتن والمنهج التجريبي. كان تفكيره يتحرك في المجال الذي رسمه التقدم العلمي المعاصر أخرى من التحرك في إطار الخلاف حول طبيعة الحقيقة النهائية الروحية أو المادية.

٢ - ومع ذلك كان هناك بعض الماديين الصرحاء ينتمون إلى فترة التنوير الفرنسي. وفي هذا القسم سنقول شيئًا عن لامترى ودولباك (هولباخ) وكابانيس.

(أ) كان جوليان أوفريه دي لامترى (١٧٠٩ - ١٧٥١) Julien Offray de la mettrie طبيبًا حفزته ملاحظة في نفسه عن آثار الحمى على الذهن، وفكر في أن يبحث في العلاقات بين العوامل الفسيولوجية والعمليات النفسية. ظهر كتابه "التاريخ الطبيعي للنفس" Histoire naturelle de l'ame عام ١٧٤٥، وفي العام التالي طرد من فرنسا. وفي عام ١٧٤٨ نشر في ليدن Leyden "الإنسان آلة" L'homme machine، وفي العام

نفسه طرد من هولندا والتمس ملجأ لدى فردريك الأكبر. أما "الإنسان نبات" L'homme plante فقد ظهر في بوتسدام Potsdam عام ١٧٤٨.

وفي كتابه "التاريخ الطبيعي للنفس" Natural History of the soul (سمى فيما بعد "مقال في النفس" Treatise on the soul) يحاول لامترى أن يبرهن على أن حياة الإنسان النفسية من تفكير وإرادة تنشأ عن إحساساته وتتطور بالتربية، فحيث لا توجد حواس لا توجد أفكار، وكلما قلت الحواس قلت الأفكار، وحيث تكون التربية أو التعليم قليلاً توجد ندرة في الأفكار. إن النفس أو العقل يعتمد أساساً على التعضية البدنية، ويجب دراسة تاريخها الطبيعي بالملاحظة الدقيقة للعمليات الفسيولوجية. يقول لامترى إن الحواس هي فيلسوفه. ونظرية النفس الروحية المستقلة جوهرية من الجسم هي فرض غير ضروري.

وفي كتاب "الإنسان آلة" يحيل لامترى إلى وصف ديكارت للجسم الحي باعتباره آلة. ولكن ديكارت في رأيه لم يكن لديه مسوغ لتأكيد الثنائية أي الحديث عن الإنسان باعتباره مكوناً من جوهر مفكر لا مادي وحر ومن جوهر ممتد أي الجسم. كان ينبغي عليه أن يطبق تفسيره للكائن الحي الفيزيقي على الإنسان كله. وفي الوقت ذاته يختلف لامترى عن ديكارت اختلافاً كبيراً بصدده فكرته عن المادة. المادة ليست مجرد امتداد فهي تمتلك أيضاً القدرة على الحركة والقابلية للإحساس. فعلى الأقل تمتلك المادة المتعضية مبدأ الحركة الذي يميزها عن المادة غير المتعضية، وينشأ الإحساس عن الحركة. وقد لا نكون قادرين على أن نفسر أو نفهم تماماً هذا البروغ، ولكننا لا يمكننا أن نفهم تماماً المادة ذاتها وخصائصها الأساسية. يكفي أن الملاحظة تؤكد لنا أن الحركة، وهي مبدأ المادة المتعضية، تبرز بالفعل. ومع افتراض مبدأ الحركة يمكن أن ينشأ ليس الإحساس فحسب، ولكن كل الصور الأخرى من الحياة النفسية. وقصارى القول تعتمد كل صور الحياة في النهاية على صور مختلفة من التعضية الفيزيكية. ولا شك أن التمثيل بالآلة ليس ملائماً لوصف الإنسان. ويمكننا أيضاً أن نستخدم التمثيل بالنبات.

(من هنا الإنسان نبات l'homme plante). ولكن هذا لا يعنى أن هناك مستويات فى الطبيعة مختلفة جوهريًا. إننا نجد فروقًا فى الدرجات، وليس فى النوع.

فى مسائل الدين جاهر لامترى بالمذهب اللا أدري على نحو تام. ولكنه اعتبر ملحدًا لدى عامة الناس. وفى الحقيقة إنه حاول أن يدخل تحسينًا على تأكيد بيل Bayle أن الدولة المكونة من ملحدين أمر ممكن بإضافة قوله إنها ليست ممكنة فقط، ولكنها أيضًا مرغوب فيها. وبعبارة أخرى ليس الدين مستقلاً تمامًا عن الأخلاق فحسب، ولكنه كذلك معاد لها. أما بخصوص أفكار لامترى الأخلاقية فيدل على طبيعتها دلالة كافية عنوان كتابه "فن التمتع أو مدرسة اللذة" (¹) L'art de jouir ou l'ecole de la volupte. فلم تكن لديه المثل الأخلاقية التى لدى ديدرو. ومن قبيل الصدفة أن هذا الكتاب لم يكن إلا واحدًا من عدة كتب نشرت فى القرن الثامن عشر ومثلت وجهات نظر الدائرة المسماة "الفاسقون" libertines رغم أن وجهات النظر تدرجت من الإلحاح على اللذة الحسية التى كانت السمة المميزة للامترى إلى برامج استمتاع أكثر تهنئيًا وعقلانية.

(ب) كان التأثير الذى مارسه كتابات لامترى كبيرًا. ولكن العرض الرئيسى للموقف المادى كان كتاب "نظام الطبيعة أو قوانين العالم الفيزيقي والعالم الأخلاقى" (1770) Systeme de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale لبارون بول فون دولباك (هولباخ) (1723 - 1789) Baron Paul von Holbach. ولد فى ألمانيا وأقام فى باريس وعُرف باسم دولباك (هولباخ). كان بيته مكان لقاء "الفلاسفة" حيث كان يستضيفهم بارون وزوجته بسخاء، تلك الزوجة التى تصادف أنها لم تكن تتعاطف مع فلسفة زوجها. وقد شارك هيوم، أثناء وجوده فى باريس، فى هذه الاجتماعات، رغم أنه لم يكن يميل لإلحاد دولباك (هولباخ) الدوجماتيقي. وقد عبر عن ارتباطه بالبارون، ولكنه كان

(1) L'art de jouir ou l'ecole de la volupte, 1751.

يفضل من بين أعضاء الدائرة دالمبير. على كل حال إن هوراس وولبول Horace Walpole الذي لم يحب الفلاسفة قد لاحظ في خطابه⁽¹⁾ أنه كف عن الذهاب إلى مآدب العشاء لدى دولباك (هولباخ)، فهي "هراء في هراء، أحب اليسوعيين أفضل من الفلاسفة".

يرى دولباك (هولباخ) أن ديكارت كان مخطئاً في اعتقاده أن المادة جامدة في ذاتها بحيث يلزم إضافة الحركة لها من الخارج إذا جاز التعبير. فالحركة تتبع بالضرورة من ماهية المادة، أي من طبيعة الذرات التي تتكون منها الأشياء في نهاية الأمر. كذلك كان ديكارت مخطئاً في الاعتقاد بأن المادة هي قطعة واحدة ومن نفس النوع. إن مبدأ اللامتمايزات لدى ليبنتس يحتوى على صدق أكثر بكثير من تصور ديكارت عن تجانس المادة. وهناك أنواع متباينة من الحركة، ولكل شيء قوانين حركته التي لا مفر من إطاعتها.

والأشياء كما نعرفها - تجريبياً - تحتوى على تنظيمات متباينة للذرات، ويأتى سلوكها مختلفاً حسب بنياتها المتعددة. ففي كل مكان نجد ظواهر الجذب والتنافر، ولكن في المجال البشرى تأخذ هذه صورة الحب والكراهية. علاوة على ذلك يجاهد كل شيء كي يحافظ على بقاء وجوده. والإنسان بالمثل يجبر على ذلك بموجب حب الذات أو المنفعة الذاتية. ولكن لا ينبغي اعتبار أن ذلك يستبعد الاهتمام بصالح المجتمع؛ لأن الإنسان موجود اجتماعي، والاهتمام المنطقي بإرضاء الذات وتحقيق رفاهيتها يكون بالارتباط مع الاهتمام بالرفاهية العامة. كان دولباك (هولباخ) متطرفاً في الأخذ بالمادية والحتمية، ولكنه لم يقصد بأن يدافع عن حياة الأنانية. وبوصفه إنساناً كان معروفاً بأن له أخلاقاً إنسانية وخيرة. ومن بين الأعمال الغفل من اسم المؤلف التي نسبت له نجد "النظام الاجتماعي أو المبادئ الطبيعية للأخلاق والسياسة" (لندن ١٧٧٤) Systeme social ou principes naturels de la morale et de la politique و "الأخلاق الكلية" (أمستردام ١٧٧٦) La morale universelle.

(1) VI, 370.

إن نظرية النظام المحدد للطبيعة حيث لا تكون الحركة عنصراً غريباً، بل خاصية جوهرية للأشياء بدت لدولباك (هولباخ) أنها تعلن استبعاد أى حاجة لافتراض الله أو أى موجود أو موجودات علوية. إن ترتيب أو نظام العالم ليس نتيجة خطة إلهية، ولكنه من طبيعة الأشياء ومن قوانينها المحايدة. بيد أن دولباك (هولباخ) لم يكتف بأى حال بأن يصرح بإيمانه باللا أدرية وبأن يقول إن الفرض الدينى كان غير ضرورى كما قال عنه هيوم. ففي رأيه أن الدين كان عدواً للسعادة الإنسانية والتقدم. وقد أعلن فى فقرة مشهورة فى الجزء الثانى من "نظام الطبيعة" أن الجهل والخوف اخترعا الآلهة، وأن الوهم والحماسة والخداع قد زينت أو شوهت الصور المكونة عنها، وأن الضعف يعبدها، وأن السذاجة تحفظها، والطغيان يدعم الإيمان من أجل أغراضه الخاصة. إن الإيمان بالله، بعيداً عن أن يجعل الناس سعداء، يزيد قلقها وخوفها.

وبالتالى إذا استطعنا أن نطرح بالدين، الأداة القوية للطغيان السياسى، سيكون من السهل أن نضمن تطوير نظام اجتماعى عقلى يحل محل النظام المسئول عن المعاناة الكبيرة، والبؤس. لقد جاهر دولباك (هولباخ) فى كتاباته بشجب النظام القديم^(١) بصورة أكثر صراحة مما كان معتاداً بين زملائه، غير أنه رفض الثورة من حيث إنها حل للمشكلات السياسية، وأعلن فى كتابه "النظام الاجتماعى" أن الثورة أسوأ من المرض الذى يفترض الشفاء منه.

يقال أحياناً إن هولباخ ربط فى كتابه "النظام الاجتماعى" ميول كتاب التنوير الفرنسى المختلفة، وتطرف فى ذلك. وهذا صحيح بلا شك إلى حد ما. بيد أن أفكاره كانت متطرفة جداً كما يرى كثير من زملائه الفلاسفة. ف"فولتير"، مثلاً، قتل من شأن العمل بسبب إحاده. وفى ألمانيا، لفت فرديريك الأكبر الانتباه إلى ما نظر إليه على أنه تناقض فظيع. إن الموجودات البشرية، كما يرى هولباخ، تخضع

(١) النظام القديم هو نظام الحكم فى فرنسا قبل ثورة ١٧٨٩ (المترجم).

للحتمية مثل الأشياء الأخرى. ومع ذلك فإنه لم يتردد في أن يقلل من شأن الكهنة، والحكومات بألفاظ انفعالية، ويطالب بنظام اجتماعي جديد، على الرغم من أن طريقة الحديث هذه ليس لها معنى إذا لم يكن الناس أحرارًا، ونثني عليهم، أو نلومهم بسبب أفعالهم.

وأخيرًا، ثمة تقدير غالبًا ما يرد لعمل هولباخ من جهة مختلفة تمامًا. ف "جوته" يتحدث في مؤلفه "الشعر والحقيقة" (الكتاب الحادي عشر) عن دراساته في ستراسبورج، ويرى أنه هو وأصدقائه، كانت لهم، بعيدًا عن حب الاستطلاع، وجهة نظر عن كتاب "نظام الطبيعة". "إننا لا نستطيع أن نتصور إلى أي مدى يمكن أن يكون كتاب ما خطيرًا. لقد بدا لنا كئيبيًا، مظلمًا، وأشبه بجثمان حتى إنه كان من الصعب علينا أن نتحمل وجوده، وارتجفنا أمامه كما لو كنا أمام شبح". لقد بدا عمل هولباخ بالنسبة لجوته أنه حرم الطبيعة والحياة من كل ما هو نفيس وله قيمة.

(ج) ويمكن أن نجد تعبيرات فجة عن المذهب المادي بصفة خاصة في كتابات "بيير جان كابانيس" P.J.G. Cabanis (1757 - 1808)، وهو فيزيائي، ومؤلف كتاب "العلاقات بين ما هو طبيعي وما هو أخلاقي في الإنسان". لقد أوجز وجهة نظره عن الإنسان في كلمات هي: الأعصاب - تلك هي الإنسان بأسره، وأعلن أن المخ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد الصفراء. وبناء على ذلك، هناك مجموعات بسيطة مختلفة من الإفرازات، ويصعب إلى حد ما أن نقرر أيًا منها التي لها قيمة الصدق العظمى. ومع ذلك، سيكون من المضلل أن نفترض أنه يمكن تقييم التنوير الفرنسي كله على ضوء التوكيدات الفجة التي أكدها الماديون مثل كابانيس. إننا نفقد دلالة تيار التفكير المادي نفسه بالفعل إذا لفتنا الانتباه ببساطة إلى صنوف الفجاجة هذه؛ لأن أهميتها تكمن في جانبها البرنامجي، وليس في الدوجماتيقية التي عارضها دالمبير،

وأخرون. وأعنى أن أهميتها طويلة المدى تكمن فى برنامج لدراسة العلاقات بين الظواهر الفسيولوجية، ولا تكمن فى الرد الدوجماتيقى للظواهر النفسية إلى الظواهر الفسيولوجية.

(د) يمكن أن نجد بوضوح تعبيرات فجة عن المادية فى كتابات بيير جان جورج كابانيس (١٧٥٧ - ١٨٠٨) Pierre Jean Georges Cabanis، وهو طبيب ومؤلف "العلاقات بين ما هو طبيعى وما هو أخلاقى فى الإنسان" Rappors du physique et du moral de l'homme. وقد أوجز وجهة نظره عن الإنسان فى الكلمات الآتية: "الأعصاب - هذا هو كل الإنسان"، وأعلن أن "المخ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء". وفى هذه الحالة قد يعتقد المرء أن هناك مجرد مجموعات مختلفة من الإفرازات، ومن الصعب إلى حد ما أن نقرر أيها يمتلك القيمة الحققة الأعظم. ومع ذلك فقد يكون مضللاً أن نوحى بأن التتوير الفرنسى كله ينبغى أن يقيم فى ضوء التوكيدات الفجة من قبل الماديين أمثال كابانيس. وفى الحقيقة إننا نخفق فى فهم دلالة تيار الفكر المادى ذاته إذا التفتنا إلى هذه الفججات ليس غير. ذلك أن أهميته تكمن فى مظهره البرنامجى أحرى من أن يكون فى الدوجماتيقية التى اعترض عليها دالمبير وأخرون. بعبارة أخرى إن أهميته الممتدة تكمن فى مظهره كبرنامج لدراسة العلاقات بين الظواهر الفسيولوجية والظواهر النفسية وليس رد النفسى إلى الفسيولوجى بصورة دوجماتيقية.

احتج كابانيس بأن تركيزه على الأسس الفسيولوجية للحياة النفسية لا ينبغى أن يحمل على أنه يتضمن المادية الميتافيزيقية. فبخصوص العلل النهائية أعلن اللا أدريّة. ولكنه رأى أن الأخلاقية ينبغى أن تتفصل تماماً عن الافتراضات الميتافيزيقية واللاهوتية المسبقة، وأن تقوم على أساس ثابت فى الدراسة العلمية للإنسان. وكانت إحدى مساهماته فى دراستها هى إلحاحه على وحدة حياة الإنسان.

فمن غير الملائم، مثلاً، القول مع كوندتيك بمنح التمثال هذا الحس أو ذلك. فالحواس لا يتوقف بعضها على بعض فقط، وإنما ترتبط كذلك جوهرياً بالوظائف العضوية.

٣ - يقيم ديدرو رأيه على أنه في ظروف معينة ليس أضيع من الانشغال بالمنهج. وقد قال إن هذا صحيح عن التاريخ الطبيعي بصفة عامة وعن علم النبات بصفة خاصة. وهو لم يعلن بالطبع أن أى علم يمكن أن يدرس بنجاح بالأسلوب الاتفاقي الخالص. إن ما عناه هو أننا ببساطة نضيع الوقت إذا انشغلنا باكتشاف منهج كلى يصبح تطبيقه ممكناً على كل العلوم. فمن العبث مثلاً افتراض أن المنهج المتبع في الرياضيات يمكن تطبيقه أيضاً في علم النبات. فصورة المنهج والترتيب المنهجي الملائم لدراسة علم النبات يلزم أن يكون مستمداً من السمة الخاصة بالمادة موضوع هذا العلم.

كان ديدرو في صياغة وجهة النظر هذه متأثراً إلى حد ما بالمجلدات الأولى لكتاب بوفون Buffon "التاريخ الطبيعي العام والخاص" (١٧٤٩ - ١٧٨٨) Histoire naturelle generale et particuliere.

(أ) في تأملاته التمهيديّة في الكتاب المذكور الآن يؤكد جورج - لوى لوكليرك دي بوفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) Georges-Louis Leclerc de Buffon أنه لخطأ كبير أن نصوص منهجاً واحداً مثاليًا، وأن نحاول بعد ذلك إدخال كل فروع البحث العلمى قسراً في نطاق هذا المنهج. مثال ذلك في الرياضيات نحن نثبت بوضوح معانى الرموز التى نضعها، ويمكننا أن نمضى استنباطاً موضحين بالتدرّج ما تتضمنه نقطة بدايتنا، ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك عندما نكون بصدد الطبيعة القائمة، وليس كما في الرياضيات بصدد تصوراتنا أو معانى الرموز كما نحددها نحن. فالصدق مختلف في الرياضيات عنه في العلوم الطبيعية؛

ففى هذه الأخيرة يلزم أن نبداً بملاحظة الظواهر وعلى أساس من الملاحظة فقط يمكننا أن نصوغ نتائج عامة بمعاونة قياسات التمثيل. وفى النهاية نستطيع أن نرى كيف ترتبط معاً وقائع جزئية وكيف تتمثل الحقائق الكلية فى هذه الوقائع الجزئية. ولكننا لا نستطيع أن نستخدم المنهج الاستنباطى الخاص بالرياضيات. لقد كان بوفون يعمل حارساً للحديقة الملكية، ويتضح حقيقة أن ما يقوله ينطبق بقوة فى حقل علم النبات.

إن رفض بوفون لأى تصور صارم عن منهج واحد مثالى يمكن تطبيقه بصفة كلية قد صاحبه رفض لفكرة أن الكائنات العضوية تقع فى فئات وأنواع محددة بوضوح ومنفصلة بعضها عن بعض بحدود ونهايات صارمة. وقد كان ليفن ليننيوس Even Linnaeus على خطأ بهذا الصدد فى دراساته عن علم النبات. ذلك أنه اختار بصورة تعسفية خصائص معينة لنباتات كمفتاح للتصنيف، فى حين أننا لا نستطيع أن نفهم الطبيعة على هذا النحو. فى الطبيعة هناك اتصال وهناك تحولات متدرجة، وليس أنواع ثابتة بشدة⁽¹⁾. وبمعنى آخر، لقد أحل بوفون سلسلة الفئات التى تفهم الأعضاء فى كل منها وفقاً لقرابة ملاحظة محل فكرة تدرج أو تسلسل هرمى لفئات محددة بشدة. إنه لم يرفض فكرة الفئات أو الأنواع بأسرها. بيد أن النوع هو مجموعة من الأعضاء التى يشبه كل منها الآخر، بسبب خصائص ملاحظة، أكثر من أن تشبه أشياء أخرى. وإنه لخطأ أن نفترض أن تصنيفاتنا تعبر عن الوعى بماهيات ثابتة. إننا نستطيع أن نقول، إذا شئنا، إن بوفون فهم التصنيف عن طريق ما أسماه لوك "الماهية الاسمية". بيد أن هدفه العظيم هو أنه يجب علينا أن نتبع الطبيعة من حيث إنها ملاحظة، ونجعل مفاهيمنا عن الفئة مرنة، بدلاً من أن نبني خطة تصورية ثابتة، ونجبر الطبيعة على أن تلائمها وتتفق معها. إننا إذا لم نهتم إلا بأفكارنا، أو بتعريفات ومضامينها، فإن الإجراء الأخير سيكون ملائماً.

(1) إلى هنا ينتهى الجزء الذى قام بترجمته المرجوم الدكتور حبيب الشارونى، وقد أكمل الزميل الدكتور محمود سيد أحمد بقية الكتاب (المراجع).

لكننا نهتم، في علم النبات مثلاً، بمعرفة الحقيقة الواقعية، ولا نهتم بنسق مثالي يشبه نسق الرياضيات.

وقد نكون على حق حين نقول إن آراء بوفون ساعدت على إعداد الطريق لنظرية التطور على نحو ما. ومع ذلك، لسنا على حق أن نستنتج من فكرته عن سلسلة الأنواع أنه هو نفسه دعم هذه النظرية. فلقد تصور، بالفعل، أنواعاً عديدة من الكائنات الحية خرجت إلى حيز الوجود في سلسلة متصلة من حيث إن ظروفها خارجية تجعل البقاء على قيد الحياة أمراً ممكناً. غير أنه لم يقل إن نوعاً ما يتحول إلى نوع آخر. فقد تصور، بالأحرى، نوعاً من النموذج المثالي للشئ الحي، يمثل وحدة الخطة الإلهية، يمكن أن يأخذ عددًا لا متناهيًا من الصور أو الأشكال العينية. وحتى على الرغم من أن هذه الأنواع العينية ليست ثابتة، فإن خلق كل منها هو فعل خاص.

(ب) كما نجد فكرة السلسلة في كتابات جان - بابتيست روبنيه Jean-Baptiste Robinet (1735 - 1820). فالطبيعة عنده تواجهها مشكلة تحقق الوظائف الحيوية الثلاث الخاصة بالتغذية، والنمو، والتكاثر على النحو الممكن الأكثر كمالاً، وهذه الوظائف توجد في المادة بمعنى ما. وحل الطبيعة لهذه المشكلة يوجد في الإنسان، الذي هو، بالتالي، نهاية السلسلة فيما يتعلق بالعالم المادي. غير أننا نستطيع أن نتصور تحرراً تدريجياً للنشاط، الذي هو سمة أساسية للجوهر، من المادة، والاعتماد على الأعضاء المادية. ويؤدي بنا هذا التصور إلى فكرة الذكاء الخالص.

(ج) ومع ذلك، ثمة صعوبات ملحوظة في نظرية سلسلة خطية خالصة. ونجد شارلز بونيه Charles Bonnet (1720 - 1793) يفترض أن الطبيعة قد تنتج خطوطاً أساسية مختلفة في السلسلة، التي هي نفسها تنتج خطوطاً تابعة. ونجد عند عالم الطبيعيات، والرحالة الألماني بيتر سيمون بالاس Peter Simon Pallas (1741 - 1811) مماثلة الشجرة ذات الأفرع المختلفة. ولهذا فإننا نجد عند بوفون نفسه مماثلة الشبكة.

٤ - ولا يمكن أن يُعد روجر جوزيف بوسكوفتش (١٧١١ - ١٧٨٧) أحد فلاسفة عصر التنوير، إذا كنا نعني بعصر التنوير حركة من حركات التفكير التي تعارض كل دين يفوق ما هو طبيعي. بيد أن المصطلح يجب ألا يُستخدم ببساطة بهذا المعنى المقيد. حقًا، إننا نعالج الآن التنوير الفرنسي، ولم يكن بوسكوفتش، الذي ولد في راجوسا Ragusa، فرنسيًا. لكنه عمل مديرًا للبصريات في الملاحة البحرية في باريس لمدة عشر سنوات، وعلى أية حال، هذا هو الموضع الأكثر ملاءمة لتقديم بعض الملاحظات عنه.

عُين بوسكوفتش أستاذًا للرياضيات في المعهد الروماني (وهو الآن الجامعة الجريجورية) في عام ١٧٤٠، ونشر مقالات في موضوعات رياضية وفلكية متنوعة عندما كان يشغل هذه الوظيفة. ونشر مؤلفه "الفلسفة الطبيعية" عام ١٧٥٨ في فيينا. وعندما كان مقيمًا في إنجلترا أُنتخب عضوًا في الجمعية الملكية، ودعتته هذه الجمعية في عام ١٧٦٩ ليقوم برحلة إلى كاليفورنيا ليراقب عبور كوكب الزهرة، على الرغم من أن قبول الدعوة رُفضت لأن الحكومة الإسبانية طردت اليهود من مقاطعاتها. وبعد أن عاد إلى إيطاليا من باريس في عام ١٧٨٥ نشر مؤلفه "مباحث جديدة في البصريات والفلكيات من وجهة جديدة تمامًا وغير مألوفة" في خمسة مجلدات. ومن بين أعماله الأخرى نذكر مؤلفه "المبادئ العامة للرياضيات" (عام ١٧٥٤).

يرى بوسكوفتش أنه ليس هناك ما يُسمى بالاتصال الفعلي بين جسمين. ولا بد أن يبين تأثير نظرية نيوتن عن الجاذبية أن الفعل بعيد. ومن ثم، فإننا لا نستطيع أن نفترض أن الحركة أو الطاقة تنتقل عن طريق الاتصال المباشر. ويجب علينا، بدلاً من ذلك، أن نسلّم بالفترات التي تجذب وتطرد بعضها بعضًا. إن لكل ذرة موضعًا في المكان، وكل منها تمتلك قوة ممكنة؛ بمعنى أن ذرتين تجذبان أو تطردان بعضهما بعضًا. وبالنسبة لكل المسافات الأكبر من مسافة معينة، فإن

هذه القوة هي جذب يختلف باختلاف التربيع العكسي للمسافة، وفي حالة المسافات الأصغر، تكون القوة جذبًا في حالة مسافة ما، وطرْدًا في حالة المسافة الأخرى. بيد أنه لم يتم اكتشاف القوانين التي تحكم الجذب والطرْد بعد، على الرغم من أنه، كما يرى بوسكوفتش، إذا قللنا المسافة بدون حد، فإن قوة الطرد تزيد بدون حد. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن تكون هناك ذرتان في اتصال مباشر على الإطلاق. إن هناك أنظمة للذرات بالتأكيد، بيد أنه لا يمكن أن يشغل نظام نفس المكان الذي يشغله نظام آخر؛ لأنه عندما يقترب نظام من نظام آخر، سيكون هناك حد يزداد عنده الطرد بين ذرات النظامين لدرجة أنه لا يمكن التغلب عليه. ولا داعي للقول إن بوسكوفتش لا يقرر أن الذرات هي الحقيقة الواقعية الوحيدة. فهو يتحدث، ببساطة، عن الأجسام، ويمضى ليبيّن كيف أن نظريته عن المذهب الذري الدينامي يمكن تطبيقها على مشكلات الميكانيكا والفيزياء.

٥ - لقد دفعت فكرة التقدم الموسوعيين وشجعتهم، كما تظهر في نمو العلوم، وفي تحرر من الخرافة يناظر هذا النمو. وصاحب نمو التسامح، والإصلاح السياسي والاجتماعي التنوير العقلي. كما وجدت فكرة التقدم مكاناً في نظريات مجموعة الاقتصاديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر الذين يُعرفون بـ "الفيزوقراطيين". وقد اخترع ديبودي نيمور Dupont de Nemours (١٧٣٩ - ١٨١٧) هذا الاسم، وهو ينتمي إلى المجموعة. وقد وصف الفيزوقراطيون أنفسهم بأنهم اقتصاديون، بيد أن اسمهم الخاص (المكون من كلمتين يونانيتين هما: الطبيعة، وحكم) مناسب؛ لأنه يلفت الانتباه إلى مبدأهم الأساسي: وهو أن هناك قوانين اقتصادية طبيعية، وأن التقدم الاقتصادي يعتمد على عدم السماح بأن يُطلق لهذه القوانين العنان كاملاً.

وينجم عن هذا الموقف أن تتدخل الحكومة بأقل قدر ممكن في الشؤون الاقتصادية. ويقوم المجتمع على عقد بمقتضاه يخضع الفرد لتحديد حرته الطبيعية من حيث إن ممارستها لا تطابق حقوق الآخرين. ويجب على الحكومة أن تقصر مهمتها على ضمان تنفيذ العقد. وإذا حاولت أن تتدخل في مجال الاقتصاد، بتقييد المنافسة، مثلاً، أو بتدعيم صنوف من الامتيازات والاحتكارات، فإنها تحاول أن تتدخل في عمل "القانون الطبيعي". ولا يمكن أن يأتي خير من هذا التدخل: فالطبيعة تعرف ما هو أفضل وأحسن.

ولا يعنى هذا أن الفيزوقراطيين هم ديمقراطيون متحمسون؛ بمعنى أنهم مدعمون متحمسون لفكرة الحكم الشعبى. فهم، على العكس، يميلون إلى النظر إلى الأرستقراطية المستتيرة على أنها وسيلة لتدعيم سياستهم. إن نظريتي عدم التدخل، ودعه يعمل، مناسبتان، بالفعل، لأن يستخدموهما بمعنى ثورى من حيث إنهما جزء من المطالبة العامة بالحرية، وهما تستخدمان كذلك بالفعل. بيد أنه لا يمكن أن نسمى "كيناي"، أو "ترجو"، مثلاً، مدافعين عن ثورة، أو عن استبدال الحكم الملكى بالحكم الشعبى.

(أ) درس فرانسوا كيناي (١٦٩٤ - ١٧٧٤) الطب والجراحة، وأصبح طبيباً لـ "لويس الخامس عشر". بيد أنه كرس نفسه، عندما كان فى البلاط، لدراسة الاقتصاد، وتجمعت حوله، و"جان دي جورناى" (١٧١٢ - ١٧٥٩) مجموعة الفيزوقراطيين. كتب كيناي بعض المقالات عن المسائل الاقتصادية للموسوعة. كما أنه نشر، من بين كتابات أخرى، مؤلفه "القواعد العامة للتوجيه الاقتصادى لمملكة زراعية" (عام ١٧٥٨)، ونشر فى العام نفسه مؤلفه "تصنيف اقتصادى مع شرحه، أو ملامح من الاقتصاديات الملكية لسيلى".

تعتمد الثروة الوطنية، كما يرى كيناي، على الإنتاج الزراعى. والأعمال المنتجة بحق هى فقط تلك الأعمال التى تزيد كمية المواد الخام. وتعتمد الثروة

الوطنية على زيادة هذه المنتجات على تكاليف إنتاجها. ولا يعطى التصنيع، والتجارة إلا أشكالاً جديدة للثروة المنتجة (تشمل المواد الخام المعادن مثلاً) وينقلان الثروة من يد إلى أخرى. ومن ثم فإنهما "غير مثمريين"، أو "غير منتجين"، على الرغم من أن ذلك لا يعنى أنهما غير مفيدتين.

ومن ثم فإن مصلحة المالك والمجتمع واحدة. وكلما كان الإنتاج الزراعى كبيراً، فإن الثروة الوطنية ستكون كبيرة. أو على حد تعبير كيناي كلما كان المزارعون فقراء، فإن المملكة ستكون فقيرة، وكلما كانت المملكة فقيرة، فإن الملك سيكون فقيراً. ومن ثم فإن زيادة صافى المنتج هى هدف عالم الاقتصاد العملى. إن التجارة توزع الثروة، بيد أن التجارة، والتصنيع يحققان مكاسبهما على حساب الأمة، ويتطلب الصالح العام أنه يجب تقليل هذا الإنفاق بقدر المستطاع. وتعتمد إيرادات الدولة على صافى المنتج للعمال الزراعيين، ويجب إعفاؤهم من ضريبة الأرض.

ولا يشترك كل الفيزوقراطيين فى التشديد على الإنتاج الزراعى على حساب الصناعة والتجارة؛ بيد أنها خاصية تميز بعض أعضاء هذه المجموعة الشهيرين. لقد كان لدى آدم سميث، الذى عرف كيناي أثناء زيارته لباريس فى عام ١٧٦٤ - ١٧٦٦، فكرة حسنة عنه، لكن على الرغم من أنه تأثر بالفيزوقراطيين إلى حد ما، فإنه لا يوافق على وصف الصناعة والتجارة بأنهما "غير منتجتين".

(ب) درس "آن روبرت تورجو"، بارون لون (١٧٢٧ - ١٧٨١) الكهنوت فى البداية، لكنه ترك هذه الدراسة قبل أن يُرسم كاهناً، ثم شغل وظائف برلمانية وإدارية. وقد كان صديقاً لـ "قولتير"، كما أنه عرف كيناي، وجورناى، وديبوى نيمور، واقتصاديين آخرين من مدرسة الفيزوقراط. وإلى جانب اهتمامه بإصلاحات اقتصادية عملية، فإنه كتب عددًا من المقالات، والبحوث، كان بعضها لـ "الموسوعة". وكتب مؤلفه "رسائل فى حرية تجارة الغلال" فى عام ١٧٧٠، ونشر فى عام ١٧٧٦،

مؤلفه "تأملات في تكوين وتوزيع الثروات" ككتاب منفصل، الذي ظهر أولاً في مجلة في عام ١٧٦٩ - ١٧٧٠. وعُين، في عام ١٧٧٤، وزيراً للملاحة، وعُين بعدها بفترة وجيزة مراقباً عاماً للحسابات. واهتم في الوظيفة الأخيرة، وهي وظيفة وزير للمالية، بالاقتصاد، ونجح في زيادة الرصيد الوطني. وحظى في البداية بتدعيم الملك، بيد أن خططه الخاصة بإلغاء الامتيازات، وإخضاع جميع الطبقات لسدفع الضرائب، وحرية التجارة في الغلال جلبت عليه أعداء كثيرين، بينما نالت خطته الخاصة بنظام تربوي، وتخفيف الفقر استحساناً كبيراً من جانب الملك. وأجبر في النهاية على أن يستقيل في عام ١٧٧٦. وكرس بقية حياته لدراساته.

وشارك تورجو، كإقتصادي، كيناي في أفكاره عن الأرض من حيث إنها المصدر الوحيد للثروة، وعن الحرية الكاملة في الصناعة، والتجارة. غير أنه كان أكثر من إقتصادي. ففي مقالته عن الوجود التي كتبها في الموسوعة، مثلاً، طور تأويلاً وضعياً. فالمعطى هو كثرة من الظواهر، علاقتها المتبادلة متغيرة باستمرار. ومع ذلك توجد علاقات التساوي المستمرة بصورة نسبية في مجموعات معينة. وإحدى هذه المجموعات هو ما نسميه الذات، أو الأنا، وهي مجموعة جزئية من الإدراكات ترتبط بإدراكات، أو مشاعر اللذة والألم. وتأكيد وجود العالم الخارجي هو تأكيد أن مجموعات الظواهر الأخرى، المعطاة مباشرة، أو المسلم بها، ترتبط بالذات في علاقات مكانية أو عليّة. وبذلك، فإن الوجود يعني بالنسبة لنا الوجود من حيث إنه ذات، أو بالنسبة لذات في نسق العلاقات المكانية والعلية. والسؤال ماذا يكون الوجود في ذاته، أو ماذا تكون الأشياء الموجودة بصرف النظر عن نسق العلاقات المكانية - الزمانية، والعلية، ليس سؤالاً نحن مؤهلون لأن نجيب عنه. وبمعنى آخر نحن لا نستطيع أن نحل المشكلات الميتافيزيقية. فالعلم يهتم بوصف الظواهر، ولا يهتم ب"المسائل النهائية".

إن تورجو ذو أهمية في تطوير التأويل الوضعي للتاريخ. فثمة تقدم في تاريخ الإنسان من حيث إنه يتميز عن تاريخ الحيوان؛ بمعنى أن الإنجازات العقلية لجيل ما يتولاها الجيل الذي يأتي بعده، أي أنه يوسعها ويتجاوزها. ونحن نستطيع أن نجد، بالفعل، في كل فترة ثقافية نموذجًا متكررًا. بيد أن التقدم العقلي للجنس البشري يمر بثلاث حقبة أساسية بوجه عام هي: الحقبة الدينية، والحقبة الفلسفية، أو الميتافيزيقية، والحقبة العلمية⁽¹⁾. وفي هذه الحقبة الثالثة تنتصر العلوم الطبيعية والرياضية على الميتافيزيقا النظرية التأملية، وترسى الأساس لتقدم علمي أبعده، ولأشكال جديدة للحياة الاجتماعية والاقتصادية، وبذلك، استبق تورجو تأويل التاريخ الذي قدمه "أوجست كونت" في القرن التالي. وعلى الرغم من أنه يُصنف مع كيناي والفيزوقراطيين الآخرين من وجهة نظر الاقتصاد، فإنه يمكن أن يُصنف مع محرري "الموسوعة"، أعني مع دالمبير، وديرو، من وجهة النظر الفلسفية الأكثر اتساعًا.

٦ - وغالبًا ما يرتبط عصر التنوير في فرنسا بالمذهب المادي الفج، وعلم الجدل اللاديني لأناس مثل هلفسيوس، ولامترى، وهولباخ. وهذا هو، بالتأكيد، جانب حقيقي وفعل من الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، بيد أن روح الحركة قد مثلها بصورة أفضل أناس مثل: دالمبير، وديرو، وتورجو الذين كفوا عن صنع تصريحات دوجماتيقية عن الحقيقة النهائية، ونظروا إلى التقدم العلمي، ونمو التسامح على أنهما يجلبان أشكالاً جديدة، وأكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والسياسية. لقد ساعدت الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، بدون شك، على إعداد الطريق للثورة؛ بيد أن الفلاسفة أنفسهم لم يكونوا يهدفون إلى ثورة

(١) يذكرنا هذا بما ذهب إليه "أوجست كونت" الذي يرى أن التفكير الإنساني مرّ بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية (الدينية)، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية (العلمية). ولم يعد للمرحلة الأولى والثانية وجود (المترجم).

دموية، وإنما كانوا يهدفون إلى نشر المعرفة، وإلى الإصلاح الاجتماعي من خلال نشر المعرفة. ولا أعنى التلميح بأن الرؤية الفلسفية للفلاسفة⁽¹⁾ كافية، أو أنني أتفق مع وجهة نظرهم التي تعارض الميتافيزيقا. وفي الوقت نفسه، من الخطأ أن ننظر إليهم في ضوء المادية الدوجماتيقية لكتاب معينين. فالقيام بذلك هو، كما أشرنا من قبل، التغاضي عن الجانب البرنامجي من أعمالهم، أعنى برنامج مدّ أو توسيع مجال المعرفة التي نتحقق منها تجريبياً بقدر ما تمتد. فلقد تطلعوا إلى نمو السيكولوجيا التجريبية، والبيولوجيا مثلاً، وإلى تطوير الدراسات الاجتماعية، وتطوير الاقتصاد السياسي. وترك المثاليون في القرن التالي ضرورة التوفيق بين الرؤية الدينية، والميتافيزيقية، والعلمية. غير أن هذا المثال يفترض مسبقاً وجود الرؤية العلمية والوضعية، ويُعد فلاسفة القرن الثامن عشر ذوى أهمية ملحوظة من حيث إنهم ساعدوا على إنتاجها. ولا تدعو الرؤية العلمية إلى النفي أو الإنكار، كما يرى مثاليو القرن الثامن عشر، بل إنها تدعو إلى التعديل عن طريق إدماج في تأليف أكثر اتساعاً. وعما إذا كانوا قد نجحوا في تقديم هذا التأليف، فإن هذه مسألة أخرى بالتأكيد.

(1) كلمة الفلاسفة مكتوبة بالفرنسية Philosophes، وهو مصطلح كان يطلق على فلاسفة الموسوعة مثل فولتير، وديدرو... إلخ، الذين قادوا حركة التنوير في فرنسا تمييزاً لهم عن الفلاسفة المحترفين Phiosophers (المترجم).

الفصل الثالث

روسو (أ)

حياته وكتابه - مساوى الحضارة - أصل التفاوت
- ظهور نظرية الإرادة العامة - فلسفة الشعور عند روسو.

١ - ولد جان جاك روسو فى جنيف فى الثامن والعشرين من شهر يونيو عام ١٧١٢، وهو ابن صانع ساعات. وفى عام ١٧٢٥ عمل صبيًا عند نقاش لمدة خمس سنوات، غير أنه هرب بعد فترة وجيزة. وسلمه قسيس "كونفجنون"، وهى قرية قريبة من جنيف، إلى السيدة دى فارن، التى كان لها دور حاسم فى حياته بصورة واضحة. وتحت تأثيرها اعتنق روسو الكاثوليكية، وأستقبل فى الكنيسة فى "ترن" Turin فى عام ١٧٢٨، فى ضيافة أشخاص يتفقهون فى الدين، وهى مؤسسة يقدم لنا صورة عنها غير مستحبة فى كتابه "الاعترافات" وبعد فترة من التجوال والترحال، والوجود غير المستقر عاد والتقى ب "دى فارن" فى عام ١٧٣١. ويصف حياته معها، التى كانت فى البداية فى شامبرى، وبعد ذلك فى ليزشارمتس، بأنها حدث بارز ورائع. وحاول فى هذه الفترة أن يعوض بالقراءة نقائص تعليمه السابق غير المنتظم.

عمل روسو من عام ١٧٣٨ حتى عام ١٧٤٠ مربيًا لأبناء "دى مابلى"، وتعرف إلى كوندياك عندما كان يشغل هذه الوظيفة. وفى عام ١٧٤٢ ذهب إلى باريس، لكى ينتقل إلى البندقية فى عام ١٧٤٣، وعمل سكرتيرًا للسفير الفرنسى

الجديد^(١)، كونت دي مونتجيو. ولم يتفقا معًا، وطُرد روسو في العام التالي لخطرسته، وعاد إلى باريس. وفي عام ١٧٤٥ قابل فولتير للمرة الأولى، ودعاه ديدرو في عام ١٧٤٩ ليكتب مقالات عن الموسيقى للموسوعة. كما أنه عرف "صالون" هولباخ. وقدمت أكاديمية ديجون في العام نفسه جائزة لأفضل مقال عن السؤال عما إذا كان تقدم الفنون والعلوم يساهم في تطهير الأخلاق أو في إفسادها. وفاز مقال روسو "مقال عن الفنون والعلوم" بالجائزة، ونُشر في عام ١٧٥٠. وأصبح روسو شخصًا شهيرًا في الحال. لكن لأنه استرسل في الهجوم على الحضارة، وآثارها المفسدة على الإنسان، قوبلت آراؤه بمعارضة شديدة من "الفلاسفة"، ودار خلاف وجدال. وكان روسو في طريقه إلى الانسلاخ الحاسم عن دائرة هولباخ. ومع ذلك، بقي صامدًا أمام المعارضة، وقرر أن يتنافس على جائزة أخرى قدمتها أكاديمية ديجون، وكانت هذه المرة عن السؤال: ما أصل التفاوت بين الناس، وعما إذا كان يجيزه القانون الطبيعي؟ ولم يفز "مقاله عن أصل التفاوت وأساسه بين الناس" بالجائزة، غير أنه نُشر في عام ١٧٥٨. ويقدم لنا في هذا المقال صورة الإنسان الطبيعي أو الإنسان في حالته الطبيعة، أعنى صورة الإنسان الطبيعي، أو الإنسان في حالة الطبيعة، أعنى صورة الإنسان عندما تجردت الحضارة من الزخارف تمامًا. إن الإنسان خيّر بطبيعته، بيد أن الحضارة جلبت معها التفاوت، وحشدًا من الشرور المتتابعة. وفي العام نفسه، ١٧٥٥، طُبع مقال روسو عن الاقتصاد السياسي في الموسوعة، وفي عام ١٧٥٨ ظهر بصورة منفصلة بعنوان "مقال عن الاقتصاد السياسي". وظهرت فكرة الإرادة العامة في هذا المقال لأول مرة.

اشمأز روسو من الحياة في باريس، وهو اشمئزاز انعكس في مقالته الأولين. واتجه فكره نحو مدينته الأصلية. وبذلك ترك العاصمة الفرنسية، وذهب

(١) عيّن روسو سكرتيرًا لقنصل فرنسا في البندقية عام ١٧٤٣ وقدم نفسه للسفير الذي وصفه "روسو" بأنه كان أميًا تقريبًا! ولخلافًا حول الرسوم التي تُدفع نظير استخراج الجوازات فعاد روسو عام ١٧٤٤ (المراجع).

إلى جنيف. واعتنق الدين المسيحي البروتستانتي^(١). ولا يعنى هذا التغيير أى تحول دينى فى واقع الأمر؛ لأنه إذا لم يكن لأصدقائه فى باريس أى تأثير عليه، فإنهم قوضوا إيمانه بالطقوس الكاثوليكية على الأقل. والسبب الرئيسى لعودته إلى المذهب البروتستانتي هو رغبته، كما يؤكد، فى أن يحصل على المواطنة الجينية (السويسرية) مرة أخرى. بيد أنه لم يمكث فى جنيف فترة طويلة، وعاد إلى باريس فى أكتوبر عام ١٧٥٤، وعند عودته أرسل نسخة من مؤلفه «مقال عن التفاوت»، عندما ظهر فى العام التالى (١٧٥٥)، إلى فولتير الذى كتب إليه يشكره على «كتابه الجديد الذى يهاجم فيه الجنس البشرى».

وعاش روسو متقاعدًا فى مونتورنسى منذ عام ١٧٥٦ حتى عام ١٧٦٢. وكانت هذه الفترة ذات نشاط أدبى عظيم. فقد كتب "رسالة إلى دالمبير عن المسرح" فى عام ١٧٥٨ ردًا على مقال فى الموسوعة فى جنيف انتقد فيه دالمبير الحظر الجينيفى للأعمال المسرحية. وشهد عام ١٧٦١ نشر روايته "إيلونيز الجديدة". ولم يظهر فى عام ١٧٦٢ كتابه الشهير "العقد الاجتماعى" فحسب، بل ظهر كتابه "إميل"، كتابه عن التربية. وتشاجر روسو مع ديدرو فى هذا الوقت. ووجد انسلاخه الحاسم عن "الفلسفة" تعبيرًا فى رسائله الأخلاقية، على الرغم من أنها لم تُنشر حتى عام ١٨٦١.

ونتيجة لنشر "العقد الاجتماعى" و "إميل" فى عام ١٧٦٢ اضطر روسو إلى اللجوء إلى سويسرا. غير أن رد الفعل على أعماله فى جنيف كان عدائياً أيضاً، وفى عام ١٧٦٣ تنازل عن مواطنته الجينية بصورة رسمية. وفى عام ١٧٦٥ رحل إلى برلين، غير أنه قرر فى الطريق أن يذهب إلى إنجلترا، وفى عام ١٧٦٦ عبر القناة مع ديفيد هيوم الذى قدم له ملجأ فى إنجلترا. ولا يمكن القول بأن زيارته كانت ناجحة تمامًا. فقد كان يعانى من هوس الاضطهاد، وأصبح مقتنعًا بأن هيوم متواطئ مع أعدائه. وغضب هيوم غضبًا شديدًا خاصة؛ لأنه اهتم بتدبير معاش

(١) الصحيح أنه عاد إلى البروتستانتية التى ولد عليها (المراجع).

ملكى لصديقه، ونشر تفسيره للحادثة في لندن وباريس، وتغاضى عن أى نصيحة بما يخالف ذلك. وعاد روسو إلى فرنسا فى عام ١٧٦٦، واستقبله الأمير كونتى حيث نزل ضيفاً عليه. وفى عام ١٧٧٠، عاد إلى باريس، بعد تجولات متنوعة، وتغاضى عن واقعة مؤداها أنه كان عرضة لأن يُقبض عليه. بيد أن الشرطة تركته وشأنه، على الرغم من أنه كان قد تعرض لحملة من تشويه السمعة الأدبية، خاصة عن طريق جريم Grimm، وديدرو. وفى مايو عام ١٧٧٨ غادر إلى إرمنونفيل، حيث نزل ضيفاً على المركيز دى جيراردان، وتوفى هناك فى الثانى من شهر يوليو. ونشر كتاباه "الاعترافات" و"أحلام متوحد جوال" غفلاً (فى عامى ١٧٨٢-١٧٨٩). وظهر كتابه "نظرات فى حكومة بولونيا" فى عام ١٧٨٢.

إن شخصية روسو وحياته تقدمان مادة تكفى لعالم النفس. فبعض المتاعب والآلام ترجع، بالفعل، إلى صحة جسدية عليلة. فقد عانى من شكوى فى المئانة لمدة سنوات، ومن المحتمل أن يكون قد توفى من تسمم بولى. بيد أن التكيف الاجتماعى كان منذ البداية صعباً بالنسبة له، وعلى الرغم من أنه كانت لديه القدرة على الحب والود، فإنه كان حساساً وشكاكاً، ومتعصباً حتى إنه لم يحتفظ بصداقات مستمرة. ومن حيث إنه شخص مولع بتحليل نفسه كثيراً، فإنه فشل فى الغالب فى أن يفهم نفسه، أو الآخرين. ومن حيث إنه فيلسوف، فإنه، مع ذلك، كان صاحب مزاج انفعالى عالٍ، وفتت الانتباه إلى التوتر بين العاطفة والتفكير، أو القلب والعقل، الذى ظلمه. ومن حيث إن روسو رومانسى، وعاطفى، ويمتلك شعوراً دينياً حقيقياً مع إنه يتمركز حول الذات، ومختل من الناحية العقلية، فإنه ليس مدهشاً على الإطلاق أن ينسلخ عن الفلسفة. ولقد حذر هولباخ هيوم من أنه يتأمل أفعى سريع الانفعال فى أحضانها. وأشار هيوم إلى روسو - فيما بعد - على أنه "الكائن الأكثر غرابة من كل الموجودات البشرية" على الرغم من أنه لاحظ - فيما بعد - أنه لم يشعر إبان مجرى حياته كلها، إلا بأن الحساسية وصلت لديه إلى درجة لا مثيل لها. لكن كل ذلك لا يؤثر على أهمية روسو فى تاريخ الفلسفة على الإطلاق^(١).

(١) سنستخدم فى هذا الفصل والفصول القادمة اختصارات هى: D.A. بالنسبة لـ "مقالات عن الفنون والعلوم"، و D.I. بالنسبة لـ "مقالات عن أصل التفاوت"، و D.P. بالنسبة لـ "مقالات عن الاقتصاد السياسى"، و E. بالنسبة لـ "إميل" و S.C. بالنسبة لـ "العقد الاجتماعى" (المؤلف).

٢ - "إنه مشهد نبيل وجميل أن نرى الإنسان ينتشل نفسه من العدم، إن جاز هذا التعبير، عن طريق مجهوداته الخاصة"^(١). وهذه الكلمات من بداية الجزء الأول من كتاب روسو "مقالات عن الفنون والعلوم". ومن الطبيعي أن نتوقع أن نجد أن هذه الكلمات يتبعها تفسير به ثناء على نعم الحضارة. ولو أن دالمبير هو الذى كتبها، مثلاً، فإن توقعاتنا ستتتحقق بدون شك. بيد أن الأمر لم يكن كذلك فى حالة روسو. إذ إنه يخبرنا فى الحال أن "العقل، والبدن أيضاً، لهما مطالبهما: ومطالب البدن هى أساس المجتمع، ومطالب العقل هى زخارفه"^(٢). ويمكن أن تؤخذ هذه الكلمات بمعنى غير ضار تماماً بالفعل، حتى لو بدت أنها تتضمن أن تحقيق كل المطالب اللا بدنية لا تعدو أكثر من زخرف غير أساسى للمجتمع. بيد أننا نعلم فى الحال أن الفنون، والأدب، والعلوم تلقى أكابيل من الزهور على السلاسل التى تنقل صدور الناس وتجهدها بالإحساس بالحرية التى يبدو أنهم يولدون من أجلها. إن هذه "الزخارف" تجعلهم يحبون عبوديتهم. "إن الضرورة ترفع من شأن العروش، والفنون والعلوم تجعلها قوية"^(٣).

وبذلك فإن الطريق مُعد لهجوم بليغ على ما يُسمى المجتمع المتحضر. ويلفت روسو انتباهاً خاصاً إلى زيف وتصنع الحياة الاجتماعية. والطبيعة البشرية فى كل صور المجتمع الأكثر بدائية قد لا تكون أفضل مما هى عليه الآن؛ بيد أن الناس كانوا مخلصين، وصرحاء. أما الآن "فلم نعد نظن أنه يبدو أننا كذلك بالفعل، بل إننا نكذب فى ظل تحكم مستمر"^(٤). إن حشداً من الناس يسلكون على حد سواء تماماً، إذا لم يتدخل دافع قوى للغاية، واختفت الصداقة المخلصة، والثقة الحقيقية.

(1) D.A., p. 130.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 131.

(4) Ibid, p. 132.

ويغطي قناع الأدب التقليدي كل أنواع المواقف الحقيرة. كما أننا قد لا ننطق باسم الله باطلاً بالحلف الكاذب، بيد أن الكفر بالله لا يزعجنا. ونحن لا ننهك في التباهي المفرط، بيد أننا نذم مزايا الآخرين بحدة، ونفتري عليهم ببراعة. "لقد اختفت كراهيتنا للأمم الأخرى، بيد أن الوطنية ماتت معها. وكبح الجهل الازدراء، بيد أن نزعة شكية خطيرة تبعته"⁽¹⁾. لقد كره روسو الروح العالمية لعصر التنوير واستهجنها.

ويعمم روسو في صورته عن المجتمع المحتضر تجربته على باريس بصورة واضحة، حيث ظهر حتى ذلك الحين في مجتمع أنيق ليس بسبب جدارته واستحقاقاته، وإنما في وضع مهين ومخزي من الاعتماد. ومع ذلك، فإن بعض ما يقوله صحيح إلى حد كبير بدون شك، ويقدم مادة للوعظ. صحيح إنه في مجتمع فطن ورفيع الثقافة، مثلاً، يُعد التباهي والتفاخر المفرط مثيراً للضحك والسخرية، بيد أنه يتم البحث عن الغاية نفسها عن طريق حيلة التقليل من شأن الآخرين والحط من قدرهم. ويستمر روسو في أن يعزو هذه الحالة إلى نمو العلوم والفنون. "لقد فسدت عقولنا بمقدار تطور العلوم والفنون"⁽²⁾. ويُعزى التقدم العلمي إلى "حب استطلاع لا طائل فيه"⁽³⁾. بيد أنه كان لابد من توجيه الانتباه إليه في مجتمع القرن الثامن عشر، ولابد أن يُعزى إليه تقدم العلوم والفنون من حيث إنه علة هذه العيوب والنقائص.

ولقد حاول روسو، بالفعل، أن يدعم أطروحته بالرجوع إلى التاريخ. لقد أصبحت مصر، كما يُقال، أم الفلسفة (وهي قضية مشكوك فيها)، والفنون الجميلة، غير أنه سرعان ما فتحها قمبيز، ثم اليونان بعد ذلك، ثم الرومان، ثم العرب، والأتراك أخيراً. ويخبرنا روسو أن تقدم العلوم في اليونان أنتج صنوفاً من السلوك

(1) D.A., p. 113.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

الخليعة، وأدى إلى فرض السيطرة المقدونية. "لا تستطيع كل بلاغة ديموستين^(١) أن تنفخ الحياة في بدن أضعفه الترف والفنون"^(٢) ويمكننا، في مقابل ذلك، أن نأخذ بعين الاعتبار فضائل الفرس الأوائل، والسياسيين، إن لم نتحدث عن "بساطة"، وبراءة، وفضيلة^(٣) القبائل الجرمانية التي قهرت الرومان. ويجب علينا ألا ننسى إسبرطة، "الدليل الأبدى على غرور العلم وتفاهته"^(٤).

ويخبرنا روسو في الجزء الثاني من كتابه "مقال عن الفنون والعلوم"، أن "علم الفلك ولد من خرافة وبلاغة الطموح، والكراهية، والكذب والتملق، وولدت الهندسة من الشح والبخل، وولدت الفيزياء من حب استطلاع غير مجد، وحتى فلسفة الأخلاق ولدت من الزهو الإنساني. وبذلك فإن الفنون والعلوم تدين بمولدها لردائلنا"^(٥). لقد نشأت من الشر، وتؤدي إلى نتائج شريرة. إنها تنتج الترف، وتولد الوهن والضعف. لقد اندثرت فضائل الرومان العسكرية بقدر ما رعت الفنون الجميلة. وإذا "كانت رعاية العلوم ضارة بصفات عسكرية، فإنها أكثر ضرراً بصفات أخلاقية"^(٦). وتقدم تربية مغالياً فيها تعلم كل شيء ما عدا النزاهة والاستقامة الأخلاقية. وتبجل البراعة الأدبية، والفنية، والعلمية، لكن لا جزاء أو مكافأة على الفضيلة الأخلاقية. وفي نهاية "مقال عن العلوم والفنون" يذكرنا روسو بواقعة هي أنه يوجه كلامه إلى أكاديمية ديجون، وأنه يتنافس من أجل جائزة أدبية. ويجد أنه من المستحسن أن يقول شيئاً لصالح أشخاص مثل فرنسيس بيكون، وديكارت، ونيوتن "أولئك الذين هم معلمو البشرية"^(٧). بيد أنه يقابل هؤلاء العباقرة،

(١) ديموستين Demosthenes (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) خطيب وزعيم سياسي يوناني. يعتبر أعظم خطباء اليونان. ألقى عدة خطب ضد الملك فيليب المقدوني عُرفت بـ "الخطب الفيليبينية". نفي من أثينا عام ٣٢٤ ق.م، ثم عاد إليها. تجرع السم عند سقوط أثينا حتى لا يقع في أيدي خصومه (المترجم).

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 135.

(4) Ibid, p. 136.

(5) Ibid, p. 140.

(6) D.A., p. 147.

(7) Ibid, p. 152.

الذين أرادت الطبيعة نفسها أن يكونوا تلاميذها، "بحشد من مؤلفي الكتب التعليمية"⁽¹⁾ الذين كسروا أبواب حرم "العلوم" وفتحوها بدون تحفظ، وسمحوا للعوام غير الجديرين بالمعلومات والأفكار التي كان عدم وجودها أفضل وأفضل. وثمة شك قليل في أولئك الذين هم في خاطر روسو.

ولا يجد نقاد روسو صعوبة في بيان مواطن الضعف والنقص في معرفته التاريخية، وضعف حججه لصالح الأطروحة التي تقول إن الانحطاط الأخلاقي قد سببه نمو الفنون والعلوم. ولو كان روسو حياً اليوم، لبين بدون شك كيف حدثت الاحتياجات العسكرية على تطوير البحث العلمي في أعمال وإدارات معينة. وأكد بدون شك أن هذا التقدم نشأ من الرذيلة الإنسانية، ويؤدي إلى نتائج شريرة. بيد أن هناك جانباً آخر للصورة جلي وواضح. فحتى إذا كان التقدم في الفيزياء الذرية مثلاً قد حدث عليه الحرب بمعنى ما، فإن ثمار البحث يمكن أن تُستخدم من أجل أغراض أخرى ليست تدميرية. كما أنه من اليسير توجيه نقد إلى إضفاء روسو صفة الكمال على إسبرطة على حساب أثينا، وإلى ثنائه على فضائل القبائل الجرمانية. ومع ذلك، فإن روسو نفسه يسلم بنقص المنطق والنظام في العمل، وضعفه في الحجة. وعلى الرغم من النقائص الواضحة لكتابه "مقال عن العلوم والفنون"، فإن له أهمية من حيث إنه رد شديد على افتراض "الموسوعيين" القائل بأن تقدم الفنون والعلوم يمثل التقدم الإنساني بمعنى عام. إنه يجب ألا يؤخذ، في حقيقة الأمر، على أنه رفض تام وكامل للمجتمع المتحضر. فهو تعبير عن الشعور، تعبير عن اتجاه تم قبوله في ضوء فكرة جاءت إلى روسو بقوة تنوير مفاجئ. بيد أنه فيما بعد، تعهد في كتابه "العقد الاجتماعي" بأن يبرر الانتقال من حالة الإنسان البدائية إلى حالة المجتمع المنظم، ويبحث عمّ هي صورة التنظيم الاجتماعي التي تلائم خيرية الإنسان الطبيعية، وتكون أقل احتمالاً أن تفسده، وتفسد أخلاقه. وعلاوة على ذلك، يبدو أن روسو شرع في التخطيط لعمل عن "المنظم

(1) Ibid.

الاجتماعية" في عام ١٧٥٠ أو عام ١٧٥١، الذي تخلى عنه مؤخرًا بعد أن استخلص من ملاحظاته مادة كتابه "العقد الاجتماعي". وقلما يستطيع في هذه الحالة أن يقرر بجدية، حتى في الوقت الذي ألف فيه كتابه "مقال عن العلوم والفنون"، أن المجتمع المتحضر شرير من حيث الجوهر حتى إنه يجب أن يُرفض تمامًا. ومن الخطأ في الوقت نفسه أن نستنتج أن روسو لم يكن مخلصًا فيما قاله عن الفنون والعلوم. لقد بقيت الفكرة العامة التي تقول إن نمو الحضارة المصطنعة، والعقلانية أفسدتا الإنسان، نقول لقد بقيت هذه الفكرة معه، حتى إننا إذا أردنا أن نحصل على صورة تكفي عن فلسفته، فإنه يجب علينا أن نوازنها بمذهبه الإيجابي عن الدولة ووظيفتها. إن هناك تغييرًا معينًا في موقفه في كتاباته الأخيرة بالفعل، غير أنه لا يعادل ارتدادًا كليًا عن أعماله المبكرة.

٣ - إذا افترضنا أن الحضارة المصطنعة قد أفسدت الإنسان، فما عساها أن تكون حالة الطبيعة، الحالة التي تخلص الإنسان منها؟ أعني ما المعنى الإيجابي الذي يجب أن يرتبط بمصطلح "حالة الطبيعة"؟ لقد ناقش روسو هذا السؤال في كتابه "مقال عن أصل التفاوت وأساسه بين الناس".

إننا لا نستطيع أن نشاهد حالة الطبيعة بالتأكيد؛ لأننا لا نعرف سوى الإنسان في المجتمع. إن حالة الإنسان البدائية الحقيقية تغلت من البحث التجريبي. ومن ثم فإن تأويلنا لا بد أن يأخذ صورة تفسير افتراضى. "دعنا نبدأ، بالتالى، بالتخلى عن الوقائع؛ لأنها لا تؤثر على المسألة. إن البحوث التي قد نتعرض لها، فى معالجة هذا الموضوع، يجب ألا تُعد حقائق تاريخية، وإنما هى استدلالات افتراضية محض، نعتد عليها فى تفسير طبيعة الأشياء بدلاً من أن نتيقن من أصلها الفعلى، مثل الفروض التي يكونها علماء الفيزياء يومياً عن العالم"^(١). ويعنى هذا من ناحية الممارسة أنه يجب علينا أن نعالج الإنسان كما نعرفه، ثم نستمد المواهب من كل ما

(1) D.I., Introduction, pp. 175-6.

يجاوز ما هو طبيعي، ونستمد من هذه المواهب الملكات العقلية التي لا يمكن أن يكتسبها إلا على مر عملية طويلة من التطور الاجتماعي. إنه يجب علينا أن نستمد من المجتمع نفسه.

وعندما نسلك على هذا النحو، فإننا نجد الإنسان "يشبع جوعه عند أول شجرة بلوط، ويروى ظمأه من أول جدول ماء، ويجد فراشه في أسفل الشجرة التي تقدم إليه الطعام، ومن ثم نسد كل حاجاته"⁽¹⁾. إن هذا الإنسان قوى البنية، لا يخشى الحيوانات التي يفوقها في المهارة، إن لم يكن في القوة، ويخضع لأسباب المرض القليلة، ومن ثم لا يحتاج إلا إلى أدوية قليلة، وإلى أطباء قلة. إن اهتمامه الأساسي هو المحافظة على الذات. ولا تهذب حواسه الخاصة بالرؤية، والسمع، والشم، وتهذب حاستا اللمس والتذوق، واللذان تكتملان عن طريق النعومة، والشهوانية.

كيف يختلف الإنسان المتوحش عن الحيوان؟ «ليس الفهم هو الذي يكون الأخلاق أو الفرق بين الإنسان والحيوان، من حيث إنه الخاصية الإنسانية للحرية... وفي وعيه بهذه الحرية تظهر روحانية نفسه. ولأن الفيزياء قد تفسر آلية الحواس، وتكوين الأفكار بدرجة ما، بيد أنه لا شيء يوجد في قوة الإرادة، أو بالأحرى قوة الاختيار سوى الأفعال الروحية الخالصة، التي يمكن تفسيرها تمامًا عن طريق قوانين الآلية"⁽²⁾. وبذلك يرفض روسو كفاية التفسير المادي والآلي للإنسان تمامًا.

وثمة خاصية أخرى تميز الإنسان عن الحيوان وهي تطويره لذاته؛ أعنى قابليته لبلوغ الكمال. بيد أن الإنسان كانت تحكمه في البداية رغباته، وغريزته، وشعوره. "إن الإرادة أو عدم الإرادة، والرغبة والخوف، لا بد أن تكون العمليات الأولى، وغالبًا الوحيدة لنفسه إلى أن تحدث ظروف جديدة تطويرًا جديدًا

(1) D.I., p. 177.

(2) Ibid, P. 184.

لملكاته"^(١). إن رغبات الحيوان لا تتجاوز رغباته الفيزيائية على الإطلاق. إن الخيرات الوحيدة التي يدركها في الكون هي الطعام، والأنثى، والنوم، والشروع الوحيدة التي يخشاها هي الألم والجوع"^(٢).

يتصور روسو الإنسان "يتجول جيئةً وذهابًا في الغابات، بدون صناعة، وبدون مأوى، بعيدًا تمامًا عن الحرب، وكل الروابط، ولا يحتاج إلى أقرانه، وليس لديه أي رغبة لإيذائهم أو إلحاق الضرر بهم"^(٣). ومن ثم فإن الإنسان يُتصور بأنه يخلو من الحياة الاجتماعية، ولم يصل إلى مستوى الكمال بعد. فهل نستطيع أن نقول عن هذا الإنسان إنه يمتلك صفات أخلاقية؟ كلا، بيد أنه لا ينجم عن هذا أن الإنسان في حالة الطبيعة يمكن أن يوصف بأنه شرير. وليس من حقنا أن نستج أنه لما لم يكن لدى الإنسان في حالته الأكثر بدائية فكرة عن الخيرية، فإنه شرير وسيئ بالتالي. كما أنه لما لم يكن هناك شيء "ملكى ويخصنى أنا" وشيء "ملكك ويخصك أنت"، فإنه لا تكون هناك مفاهيم واضحة عن العدالة، والظلم، بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه في عدم وجود هذين المفهومين، لا بد أن يسلك الناس بطريقة عنيفة وقاسية. إن صورة هوبز عن حالة الطبيعة من حيث إنها حالة حرب الكل ضد الكل ليس لها ما يبررها. لقد كان محققًا في القول إن حب الذات هو الدافع الأساسي، بيد أن حب الذات، بمعنى الدافع إلى الحفاظ على الذات، لا يتضمن بذاته السوء والعنف. لقد انتبه الفرد قليلاً إلى أقرانه في البداية، وعندما فعل ذلك، أصبح الشعور الطبيعي، أو الفطري بالشفقة نافذاً وفعالاً. إنه يسبق كل تأمل، وحتى الحيوانات تظهره أحياناً. وسأعود إلى موضوع الشفقة الطبيعية هذا، وإلى علاقته بحب الذات في القسم الختامي من هذا الفصل. ويكفي في الوقت نفسه أن نلاحظ أن الإنسان في الحالة البدائية للطبيعة كما يتصوره روسو خير، وحتى إذا لم يوصف بأنه خير بمعنى أخلاقي أكثر دقة، فإن الأخلاق هي ببساطة تطوير لمشاعره

(1) Ibid, P. 183.

(2) Ibid, P. 188.

(3) Ibid, P. 203.

ودوافعه الأخلاقية. وبذلك فإنه استطاع أن يقول بصورة مستمرة في خطابه إلى "كرستوف دي بومونت" رئيس أساقفة باريس، الذي طُبع في عام ١٧٦٣، إن المبدأ الأخلاقي الأساسي هو أن الإنسان خير بطبيعته، وأنه ليست هناك خطيئة أصلية في الطبيعة الإنسانية.

ويجب أن نلاحظ أن روسو يُصور الإنسان البدائي بأنه لم تكن لديه ملكة الكلام. وفي الجزء الأول من كتابه "مقال عن التفاوت" يُبدي بعض التأملات عن أصول اللغة، وأهميتها في التطوير العقلي للإنسان. لقد نشأت اللغة في "النداء البسيط للطبيعة"^(١)، بيد أنه بمرور الوقت تأسست الإشارات الاتفاقية بالاتفاق أو الإجماع العام؛ إذ يُعطى اسم خاص لشيء معين. بيد أن روسو لا يدّعي أنه يستطيع أن يفسر كيف حدث الانتقال من مرحلة التطور اللغوي هذه إلى استخدام المصطلحات العامة التي تعبر عن أفكار عامة. "إن الأفكار العامة لا يمكن أن تدخل العقل بدون مساعدة الكلمات، ولا يمكن للفهم أن يفهمها إلا عن طريق قضايا"^(٢). غير أنه يبدو أن الكلمات تسلم بأفكار. ومن ثم فإننا نقابل مشكلة. كما أن هناك مشكلة علاقة اللغة بالمجتمع. "إنني أترك لأي شخص يتولى مناقشة المشكلة الصعبة، التي هي أكثر أهمية، وهي: هل وجود المجتمع أدى إلى اختراع اللغة، أم أن اختراع اللغة هو الذي أدى إلى تأسيس المجتمع"^(٣). ومع ذلك، أيًا كانت الإجابات عن هذه التساؤلات، فإنه لا يمكن تصور تطور حياة الإنسان العقلية بمعزل عن تطور اللغة.

يناقش روسو في الجزء الثاني من كتابه "مقال عن التفاوت" الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المنظم. إنه يتخيل كيف أن الناس جربوا بالتدريج ميزة التعهدات والالتزامات العامة والمشاركة، وكيف طوروا، في ظروف منفصلة على الأقل، معنى للروابط الاجتماعية. بيد أن المسألة التي يشدد عليها روسو بصفة

(1) D.I., P. 191.

(2) Ibid, P. 192.

(3) Ibid, P. 194.

خاصة هي تأسيس الملكية الخاصة. "إن الإنسان الأول الذي حوَّط قطعة من الأرض، يذكر نفسه بالقول هذا ملكي، ويجد ببساطة أن الناس يصدقونه إلى حد كبير، إنه هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني"⁽¹⁾. لقد أدخلت الملكية، واختفت المساواة، وأصبحت الغابات حقولاً تبتسم، ونشأت العبودية والبؤس مع المحاصيل. "إن علم المعادن والزراعة هما الفنان اللذان أنتجا الثورة العظيمة"⁽²⁾. كما ظهر التمييز بين العدالة والظلم. بيد أن هذا لا يعنى أن الناس أفضل مما كانوا عليه فى حالة الطبيعة. "إن صنوف الاغتصاب بالقوة عن طريق الأغنياء، والسرقه عن طريق الفقراء، وانفعالات الأغنياء والفقراء التى يُطلق لها العنان، تفوق صيحات الشفقة الطبيعية، والصوت الضعيف للعدالة، وتملأ الناس بالشح والبخل، والطموح، والرذيلة... وبذلك فإن حالة المجتمع المولود حديثاً تؤدي إلى حالة مرعبة ومخيفة من الحرب"⁽³⁾. وبمعنى آخر، الملكية الخاصة هي نتيجة انتقال الإنسان من حالة البساطة البدائية، وتجلب شروراً لا حصر لها معها.

نقد رأينا أن حالة الطبيعة البدائية عند روسو لا تناظر حالة الطبيعة عند هوبز؛ فهي ليست الحالة التي يكون فيها الإنسان ذنباً بالنسبة لأخيه الإنسان. بيد أن صورة المجتمع التي وصفناها تواءمًا يشبهها روسو بحالة حرب، ومن هذه الناحية فإنها تشبه حالة الطبيعة عند هوبز، على الرغم من أنها لا تشبهها فى نواحٍ أخرى هامة. فالتميزات الأخلاقية مثلاً تنشأ عند روسو فى حالة المجتمع المدني الذى يسبق تكوين المجتمع السياسى⁽⁴⁾، فى حين أن التميزات الأخلاقية عند هوبز تتبع التعهد بالفعل الذى عن طريقه يتأسس المجتمع السياسى والحكومة.

وإذا سلّمنا بعدم الأمن والشرور الأخرى التى تلازم تأسيس الملكية الخاصة وتطورها، فإن تأسيس المجتمع السياسى، والحكومة، والقانون سيكون نتيجة

(1) Ibid, P. 207.
(2) D.I., P. 215.
(3) Ibid, P. 219.

(4) ميّز هيجل فى القرن التالى بين المجتمع المدني والدولة (المؤلف).

محتومة. "إن الجميع يصلون إلى أغراضهم بتهور واندفاع آملين أن يضمنوا حريتهم، أو إنهم تكون لديهم فطنة تكاد تكفى لأن يدركوا ميزة النظم السياسية، بدون أن تكون لديهم خبرة تكفى لتمكنهم من توقع الأخطاء"⁽¹⁾. وبذلك فإن الحكومة والقانون يتأسسان باتفاق عام مشترك. غير أن روسو لم يكن الشخص المتحمس لهذا التطور. فتأسيس المجتمع السياسى، على العكس، "يفرض أغلالاً وقيوداً جديدة على الفقراء، ويعطى سلطات جديدة للأغنياء؛ إنه يحطم الحرية الطبيعية، ويجعل قانون الملكية، والتفاوت ثابتين باستمرار، ويحول الاغتصاب بالقوة إلى حق راسخ معترف به، ويخضع كل البشر لعمل دائم، وعبودية، وبؤس، لمنفعة أفراد قلائل طموحين"⁽²⁾.

ومن ثم يصرح روسو بأنه مقتنع بقبول الرأى العام، والنظر إلى تأسيس المجتمع السياسى على أنه "عقد فعلى بين الشعب والرؤساء الذين يختارهم؛ عقد يلتزم به الطرفان بأن يدعنا للقوانين التى يتم التعبير عنها بداخله، والتى تكون روابط اتحادهم"⁽³⁾. بيد أننا يمكن أن نتساءل: ما مجرى تطور المجتمع السياسى؟ هل بدأ بسلطة تعسفية واستبداد، أو هل الاستبداد هو تطور فيما بعد؟ إن رد روسو على هذا السؤال واضح وجلى وهو "إننى أنظر إلى القول بأن الحكومة لم تبدأ بسلطة تعسفية على أنه يقينى ومؤكد، غير أن هذا هو فساد الحكومة، ويعيد إلى الذاكرة فى النهاية قانون الأقوى الذى وُضع أصلاً للعلاج"⁽⁴⁾.

لا يوجد فى حالة الطبيعة سوى تفاوت طبيعى أو فيزيائى، يكمن فى تفاوت المواهب الطبيعية، سواء أكانت جسمية أم ذهنية. ومن العبث أن نتساءل ما هو مصدره؛ لأن الاسم الخالص يبين أنها تأسست عن طريق الطبيعة. ومن ثم فإن موضوع كتاب "مقال عن التفاوت" هو ما يسميه روسو "التفاوت الأخلاقى أو

(1) D.I., P. 221.

(2) Ibid.

(3) Ibid, P. 228.

(4) Ibid.

السياسي" (١). ويرجع هذا، أساسًا، إلى تطور ملكاتنا، و "يستمر ويكون مشروعًا عن طريق تأسيس الملكية والقوانين" (٢). إننا نستطيع أن نقول، أيضًا، إنه عندما لا يناسب التفاوت الطبيعي أو الفيزيائي، فإنه لا يتفق مع الحق الطبيعي. فمن الخطأ مثلاً أن "الأقلية التي تتمتع بامتيازات خاصة تحرم نفسها من الكماليات بينما تكون الكثرة التي تموت جوعًا في حاجة إلى أقل القليل من ضروريات الحياة" (٣). وعندما نصل إلى الاستبداد، فإننا نعود حيث بدأنا، إن جاز هذا التعبير. إذ يرجع الأشخاص، الذين يرتدون كلهم إلى عبيد، إلى المساواة الأولى. ولما لم يكن حاكمهم مقيدًا، فإن مبادئ المساواة والتمييزات الأخلاقية تختفي. إن الناس يرتدون بالتالي إلى حالة الطبيعة. على الرغم من أنها تختلف عن حالة الطبيعة الأصلية. لأن حالة الطبيعة الأصلية هي حالة البراءة، والبساطة، بينما الحالة الثانية هي نتيجة الفساد.

يقترح روسو، كما رأينا، أن يبدأ كتابه "مقال عن التفاوت" بطرح الوقائع جانبًا واستبعادها، وبتطوير فرض ما، أعنى تفسيرًا افتراضيًا لأصل التفاوت. وبناءً على فرضه فإنه لا يمكن أن نعزو التفاوت الأخلاقي أو السياسي إلى تطوير الملكات الإنسانية فحسب، وإنما إلى تأسيس الملكية الخاصة أولاً، ثم تأسيس المجتمع السياسي، والحكومة، والقانون. ويكون لدينا في النهاية نقيض حاد بين الخيرية الطبيعية، وبساطة الإنسان البدائي من جهة، وفساد الإنسان المتحضر، وشرور المجتمع المنظم من ناحية أخرى. وفي الوقت ذاته يُعد إمكان بلوغ الكمال أحد الصفات التي تميز الإنسان عن الحيوان. ومن ثم يمكننا أن نفهم الاعتراض الذي أثاره "شارلز بونيه" Charles Bonnet (١٧٢٠ - ١٧٩٣)، الذي كتب تحت اسم مستعار هو "فيلوبوس"، وهو أنه إذا كان إمكان بلوغ الكمال صفة طبيعية للإنسان، فإن المجتمع المتحضر سيكون طبيعيًا. وليس هذا هو الاعتراض الوحيد على الإطلاق الذي يمكن أن يثار ضد كتاب "مقال عن التفاوت".

(1) D.I, P. 174.

(2) Ibid, P. 238.

(3) Ibid.

لكن على الرغم من أن روسو يكرر في كتابه "مقال عن التفاوت" الهجوم على فكرة التقدم التي هاجمها في كتابه "مقال عن العلوم والفنون"، فإنه يوضح في النهاية أنه لا يدافع عن فكرة تحطيم المجتمع المستحيلة. "ما الذي يجب أن نفعله بالتالي؟ هل يجب إلغاء المجتمعات تمامًا؟ هل يجب أن تتلاشى "الأنثا" و"الأنث"، وهل يجب أن نعود إلى الغابات لنعيش بين الدببة؟"⁽¹⁾. إن الذين يرغبون في ذلك يستطيعون أن يعودوا إلى الغابات، بيد أن أولئك الذين لا يستطيعون، مثل روسو، أن يعيشوا على جوزة البلوط، أو يعيشوا بدون قوانين، أو قضاة، يظهرون اهتمامًا بإصلاح المجتمع، بينما يصرون على ازدراء صحي لصرح الحضارة. ومن ثم فإن الطريق يظل مفتوحًا لمذهب إيجابي عن مجتمع سياسي. وتظهر إحدى أفكار روسو الأساسية، وهي فكرة العقد الاجتماعي، أو السياسي، كما نرى، في كتابه "مقال عن التفاوت".

٤ - وتظهر فكرة أخرى من أفكار روسو الأساسية، وهي فكرة الإرادة العامة، في كتابه "مقال عن الاقتصاد السياسي". وبعد أن يميز روسو بين الدولة، والأسرة، فإنه يستمر ليقول إن الدولة هي "موجود أخلاقي يمتلك إرادة"⁽²⁾. وإن هذه الإرادة العامة، التي تميل إلى المحافظة على الجميع، وإلى رفايتهم، والمحافظة على كل شخص ورفايته، والتي هي مصدر القوانين "تؤلف بالنسبة لجميع أعضاء الدولة، في علاقتهم بعضهم ببعض وعلاقتهم بها، قاعدة ما هو عادل أو ما هو جائر وظالم"⁽³⁾. ومن غير المجدي أن نقول، مثلاً، إن أطفال إسبرطة مذنبون أخلاقياً بالسرقة عندما سرقوا ليزيدوا طعامهم الذي لا يكفي؛ لأنهم سلكوا وفقاً لإرادة دولة إسبرطة العامة. وهذا بالنسبة لهم هو معيار ما هو عادل وما هو ظالم، وما هو حق وما هو خطأ.

(1) D.I., P. 245.

(2) D.P., P. 253.

(3) D.P., P. 253.

وعندما يتذكر المرء أن كتاب "مقال عن الاقتصاد السياسي" كُتب عن نفس الفترة مثل كتاب "مقال عن التفاوت"، بل وحتى ربما قبل هذا الكتاب، فإنه قد يندهش للفرق أو الاختلاف في الأسلوب والنغمة بين العملين. بيد أنه يبدو، كما ذكرنا في القسم الثاني من هذا الفصل، أن روسو كوّن أفكارًا إيجابية عن الدولة قبل أن يشترك في المنافسة للحصول على الجائزتين اللتين قدمتهما أكاديمية ديجون بكتابة مقالات بلاغية عن موضوعات معينة. لقد نوقشت الأفكار عن حالة الطبيعة، وعن الانتقال إلى المجتمع المنظم، وتظهر نظرية المجتمع السياسي من حيث إنه يقوم على عقد في كتاب "مقال عن التفاوت"، غير أنه لم يكن القصد من كتابي "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت" أن يكونا مقالاً منظماً عن النظرية السياسية. ثم نجد في كتاب "مقال عن الاقتصاد السياسي" وصفاً مجملاً لنظرية الإرادة العامة. ويعطى هذا العمل بالفعل، انطباعاً هو أنه يرتبط بروح كتاب "العقد الاجتماعي" أكثر من ارتباطه بكتابه "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت"، غير أنه لا يفترض أن روسو هو أول من تصور مفهوم الإرادة العامة.

ولنعد إلى نظرية الإرادة العامة. إذا أخذنا جماعة معينة بداخل الدولة، جماعة دينية مثلاً، فإن هذه الجماعة تمتلك إرادة تكون عامة بالنسبة لأعضائها؛ أعني أنها تمتلك إرادة مشتركة تتجه إلى تحقيق غايات الجماعة. غير أن هذه الإرادة تكون خاصة إذا نظرنا إليها بالنسبة لإرادة الدولة العامة. ومن ثم فإن الخيرية الأخلاقية تتضمن توحيداً لإرادة المرء الخاصة بالإرادة العامة. وينجم عن هذا، بالتالي، أن شخصاً قد يكون عضواً خيراً في جماعة دينية ما مثلاً، بيد أنه يكون مواطناً سيئاً. وعلى الرغم من أن إرادته قد تكون على وفاق مع إرادة الجماعة الدينية العامة، فإن هذه الإرادة العامة قد تختلف عن إرادة الدولة العامة التي تضم الجماعة الدينية بداخلها.

يفترض روسو أن الإرادة العامة تتجه إلى الخير العام المشترك، أو المصلحة العامة المشتركة، إنه يفترض أن "الإرادة الأكثر عمومية هي الأكثر عدلاً وإنصافاً أيضاً، وأن صوت الشعب هو صوت الخير في حقيقة الأمر"^(١). إن إرادة الدولة العامة، لكونها أكثر عمومية من الإرادة العامة لأي جماعة بداخل الدولة، لابد أن تسود؛ لأنها أكثر عدلاً وإنصافاً، وتتجه إلى خير أكثر عمومية وكلية. ويمكننا أن نستنتج، بالتالي، أن "القاعدة الأولى والأكثر أهمية للحكومة المشروعة أو الشعبية، أعنى القاعدة الأولى والأكثر أهمية للحكومة التي يكون هدفها هو صالح الشعب هي اتباع الإرادة العامة والإذعان لها في كل شيء"^(٢). كما "أنك إذا حققت الإرادة العامة، أي إذا جعلت كل الإرادات الخاصة تتفق معها، وبمعنى آخر كما لو كانت الفضيلة لا تعدو شيئاً سوى اتفاق الإرادات الخاصة هذا مع الإرادة العامة، فإنك ترسي سلطة الفضيلة"^(٣). لكن إذا كانت الفضيلة لا تعدو شيئاً سوى الاتفاق مع الإرادة العامة، فإن إرساء سلطة الفضيلة لا يمكن أن يعدو شيئاً سوى اتفاق كل الإرادات الخاصة مع الإرادة العامة. وبذلك فإن التربية العامة، التي يشدد روسو على أهميتها، لا بد أن تتجه إلى تيسير هذا الاتفاق وضمانه.

يميز روسو بين السيادة والحكومة. السيادة هي السلطة التي تمتلك حق التشريع، أما الحكومة فوظيفتها تنفيذية وإدارية، أعنى إجراء القانون. "إن الواجب الأول للمشرع هو أن يجعل القوانين تتفق مع الإرادة العامة"^(٤). و"الإرادة العامة تكون باستمرار على صلة بما هو موات للصالح العام؛ أعنى ما هو أكثر عدلاً وإنصافاً؛ حتى إن الفعل لا يكون عادلاً ومنصفاً إلا إذا كان متيقناً بأنه يتبع الإرادة العامة"^(٥).

(1) D.P., P. 254.

(2) Ibid, P. 255.

(3) Ibid, P. 260.

(4) D.P., P. 258.

(5) Ibid, P. 259.

ما الذى نعبه بالإرادة العامة؟ ثمة ميل طبيعى لتفسير ما يذهب إليه روسو وهو أنه يوحد الإرادة العامة المعصومة من الخطأ بصوت الشعب من حيث إنه يتم التعبير عنه بالتصويت فى المجلس. غير أنه لا يقوم بهذا التوحيد. إن هذه المجالس العامة للشعب كله فى دولة كبيرة غير قابلة للتنفيذ، غير أنه حتى عندما يكون المجلس العام قابلاً للتنفيذ "فإنه ليس مؤكداً على الإطلاق أن قراره سيكون التعبير عن الإرادة العامة"⁽¹⁾. فبالأكد، إذا تحدث المرء عن إرادة عامة شبه وهمية للدولة، تحتاج إلى تعبير واضح، فإنه يميل، لا محالة، إلى أن يوحد بينها وبين قرار السلطة التشريعية المعبر عنه، أو يوحد بينها وبين إرادة بعض الناطقين بلسان الشعب المعبر عنها. وهذا الميل موجود عند روسو بالتأكيد. وقلما يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك، إذا سلمنا بمقدماته. غير أنه لا يعدو أن يكون سوى ميل، أى أنه ليس موقفاً يقبله بصورة رسمية. فهو يقر بوضوح على سبيل المثال بأن قراراً فعلياً للسلطة التشريعية صاحبة السيادة قد يخفق فى أن يكون تعبيراً صادقاً عن الإرادة العامة، فقد يكون تعبيراً عن مصالح خاصة تسود وتهيمن لسبب أو لآخر بصورة خاطئة. فالقول مثلاً إن الإرادة العامة هى معيار ما هو عادل ومنصف وما هو جائر وظالم لا يعنى القول بالتالى إن نقداً لقوانين الدولة على أساس الظلم ممكن. وهذا هو سبب لماذا يمكن أن يقول روسو إن الواجب الأول للمشرع هو أن يجعل القوانين تتفق مع الإرادة العامة، وإنه من الضروري ألا نفعل بعدالة إلا بالتيقن بأننا نتبع الإرادة العامة. وتفترض هذه الأقوال بوضوح أن القانون ليس هو بالضرورة أو بصورة حتمية التعبير الحقيقى عن الإرادة العامة، وأن القرارات العامة لمجلس عام ليست بمنأى عن نقد أخلاقى.

وإذا تحدثنا عن كتاب "مقال عن الاقتصاد السياسى"، فإن روسو يفترض بوضوح أن هناك شيئاً أسمى من الدولة. لقد رأينا، كما يرى، أنه كلما كانت الإرادة أكثر عمومية، فإنها تكون أكثر عدلاً وإنصافاً أيضاً. ويمكن أن نقول، من ثم، كما

(1) Ibid.

أن إرادات الأفراد العادلة، وإرادات الجماعات الخاصة بداخل الدولة العادلة هي إرادات خاصة بالنسبة لإرادة الدولة العامة، فإن إرادة دولة معينة هي إرادة خاصة إذا نظرنا إليها بالنسبة "لمدينة العالم العظيمة.. التي تكون إرادتها العامة هي إرادة الطبيعة باستمرار، والتي تكون الدول المختلفة والشعوب المختلفة أعضائها"⁽¹⁾. وبمعنى آخر، يبدو أنه كان في ذهن روسو المفهوم التقليدي عن القانون الأخلاقي الطبيعي، المنقوش في قلوب الناس، والذي تكون نتيجة طاعته والإذعان له السعادة البشرية والرفاهية بالضرورة. والإرادة العامة لمجتمع سياسي هي شبكة قنوات معينة، إن جاز هذا التعبير، للتوجه العام بالإرادة البشرية إلى الخير. إن مهمة المشرع هي أن يجعل القوانين تتفق مع هذه الإرادة العامة، أما مهمة المواطن فهي أن يجعل إرادته الخاصة تتسجم مع الإرادة العامة.

وإذا كانت الإرادة العامة تمثل، في مجتمع سياسي معين، التوجه العام للإرادة البشرية إلى خير الإنسان وصالحه، فإنها تمثل ما يريده كل عضو من أعضاء المجتمع "بالفعل". ويساعد هذا روسو أن يرد على الاعتراض الذي يقول إن عضوية المجتمع، والإذعان للقانون وطاعته يتضمنان تقييد الحرية وإلغائها. فالناس أحرار بطبيعتهم. وهم يتحدون في مجتمعات لا ليأمنوا ملكيتهم وحياتهم فحسب، وإنما ليأمنوا حريتهم أيضاً. ومع ذلك فإنهم يخضعون للقيود بالفعل عندما يكونون مجتمعات منظمة، إنهم يصبحون رعايا بدلاً من أن يصبحوا أسياداً وحكاماً. أوليست من المفارقة أن نفترض أن الناس يصبحون أحراراً، أو يحافظون على الحرية بأن يصبحوا رعايا؟ ويرد روسو باللجوء إلى فكرة القانون. "إن الناس لا يدينون للقانون إلا بالعدالة والحرية"⁽²⁾. بيد أن هذا الرد لا يمكن أن يكون فعالاً ومؤثراً إلا من حيث إن القانون يعبر عن الإرادة العامة، ومن حيث إن الإرادة العامة تمثل الإرادة العامة "الحقيقية" لكل شخص، وما يمليه عقل كل شخص

(1) D.P., P. 253.

(2) D.P., P. 256.

"بالفعل". وبذلك فإن الإنسان بطاعته للقانون يطيع عقله وحكمه، ويتبع إرادته الفعلية. وعندما يتبع المرء حكمه الخاص وإرادته يكون حرًا. وبذلك فإن المواطن المطيع هو الإنسان الحر بحق؛ لأنه يطيع قانونًا يعبر عن إرادته الحقيقية. وهذه الفكرة ذات أهمية ملحوظة في الفلسفة المتأخرة.

ومن ثم فإننا نجد في "مقال عن الاقتصاد السياسي" الذي يختلف، كما لاحظنا من قبل، في الأسلوب والنغمة بصورة مدهشة عن "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت"، بيانًا مؤكدًا لنظرية العقد الاجتماعي الأكثر دلالة وأهمية، أعنى أننا نجد بيانًا مؤكدًا للإرادة العامة. وتؤدي النظرية إلى صعوبات ومشكلات ملحوظة، بيد أن مناقشة أخرى وأبعد تؤجل إلى الفصل القادم. ومع ذلك فإن النتيجة الختامية لهذا الفصل قد تساعد في إلقاء ضوء قليل جدًا على رؤية روسو العامة.

يعالج روسو في الصفحات الأخيرة من كتابه "مقال عن الاقتصاد السياسي" موضوع فرض الضرائب. وهو يرى أن النظام الأكثر إنصافًا لفرض الضرائب، ومن ثم النظام الملائم بصورة أفضل لمجتمع أناس أحرار، هو ضريبة الرعوس على مقدار الملكية التي يمتلكها الإنسان زيادة على ضروريات الحياة. ولا يدفع أولئك الذين لا يمتلكون ضروريات الحياة شيئًا على الإطلاق. أما بالنسبة للمواطنين الآخرين، فيجب أن تُفرض عليهم الضريبة، ليس بمعدل بسيط على الملكية التي تُفرض عليها الضريبة، وإنما بمعدل مركب على اختلاف أحوالهم، وفائض ممتلكاتهم. إنه من العدل تمامًا كلما كان الشخص أكثر ثراءً وغنى، فإنه يدفع ضريبة أكبر؛ لأن الأثرياء يستمدون مزايا عظيمة من العقد الاجتماعي. إن المجتمع يحمي ممتلكاتهم ويتيح لهم إمكان الحصول على مراكز مربحة من السمو والسلطة. إنهم يتمتعون بمزايا كثيرة لا يتمتع بها الفقراء. وبذلك، كلما كان الشخص غنيًا، ويحصل على الكثير من الدولة، إن جاز هذا التعبير، تُفرض عليه ضريبة تتناسب ثراءه. كما أن هناك ضرائب باهظة على كل وسائل الترف

وصنوفها. ومن ثم فإن الأغنياء إما أن يستبدلوا بالنفقات عديمة الفائدة من الناحية الاجتماعية نفقات مفيدة، أو أن الدولة تتلقى ضرائب كبيرة. وستكسب الدولة في كلتا الحالتين.

وإذا أردنا أن نترجم أفكار روسو إلى مصطلحات حديثة، فإننا يمكن أن نقول إنه دافع عن نظام ضريبة دخل متغيرة تدريجيًا، بمقتضاه لا يدفع أولئك الذين هم ذوو دخل منخفض جدًا شيئًا على الإطلاق، بينما يدفع أولئك الذين يمتلكون دخلاً تزيد عن مستوى معين ضريبة تزيد باستمرار كلما زاد المعدل. وليس هذا هو ما يقوله بالضبط بالتأكيد؛ لأنه يفكر بلغة الملكية، وبلغة "الفائض عن الحاجة"، لا بلغة الدخل. بيد أنه يبين روح اقتراحاته. ومن المهم أنه يتحدث عن هذه الاقتراحات من حيث إنها تميل تدريجيًا إلى "أن تجعل كل الثروات أقرب إلى الحالة المتوسطة التي تؤلف القوة الحقيقية للدولة"⁽¹⁾.

٥ - إن أطروحة روسو المستمرة هي أن حب الذات هو الدافع الأساسي في الإنسان. فرغباتنا تسبب انفعالاتنا. ولما كانت رغبات الإنسان البدائي هي رغبات فيزيائية خالصة، فإن المحافظة على الذات هي "اهتمامه الرئيسي والوحيد في الغالب"⁽²⁾. ويخبرنا روسو في كتابه "إميل" أن "واجباتنا الأولى نحو أنفسنا؛ أعني مشاعرنا الأولى تركز على الذات، بينما تتجه كل غرائزنا في البداية إلى المحافظة علينا، وعلى رفاهيتنا الخاصة"⁽³⁾. كما أن "أصل انفعالاتنا، جذر ومنبع كل شيء آخر، والشئ الوحيد الذي يولد مع الإنسان، والذي لا يتخلى عنه طيلة حياته، هو حب الذات، وهذا الانفعال بدائي، وغريزي، ويسبق كل الانفعالات الأخرى، التي لا تكون سوى تعديلات له بمعنى ما"⁽⁴⁾.

(1) D.P., P. 286.

(2) D.I., P. 183.

(3) E., II, P. 61.

(4) E., IV, P. 173.

بيد أن هذا الانفعال الأساسى الخاص بحب الذات يجب ألا يختلط بالأنانية؛ لأن الأنانية شعور لا ينشأ إلا فى المجتمع، ويدفع الإنسان إلى أن يفضل نفسه على الآخرين باستمرار. "ولا توجد الأنانية فى حالة الطبيعة"^(١)؛ لأن الإنسان البدائى لا يقوم بالمقارنات المطلوبة لتكون الأنانية ممكنة. إن حب الذات، إذا نظرنا إليه فى ذاته، "خير باستمرار، ويتفق مع نظام الطبيعة باستمرار"^(٢). يقول روسو فى خطابه إلى رئيس الأساقفة فى باريس إن حب الذات هو "انفعال لا يكثرث بالخير والشر؛ فهو لا يصبح خيراً أو شراً إلا بالمصادفة، ووفقاً للظروف التى يتطور فيها"^(٣). بيد أنه سواء وُصف بأنه خير أو مبتذل، فإنه ليس شريراً بالتأكيد، ولا يتوحد بما يوصف بأنه أنانية.

كما يوصف الإنسان البدائى بأنه يتحرك عن طريق شفقة طبيعية، يصفها روسو بأنها "انفعال الطبيعة المحض، الذى يسبق كل أنواع التأمل"^(٤). ولا يصبح هذا الشعور نافذاً إلا عندما يهتم الإنسان بأقرانه بمعنى ما، بيد أنه لا يستدل على إمكان الرغبة فى الشفقة، بل إنه يشعر بأنها دافع طبيعى.

وقد يبدو أحياناً أن روسو يشير إلى أن الشفقة شعور، أو انفعال يختلف عن حب الذات، ومستقل عنه أصلاً. وبذلك فإنه يتحدث عن الشفقة بأنها "شعور طبيعى يشارك فى حفظ النوع كله، بتخفيف عنف حب الذات فى كل فرد"^(٥). ويستمر ليضيف أن الشفقة فى حالة الطبيعة المفترضة تقوم مقام القوانين، والأخلاق، والفضائل. بيد أنه على الرغم من أننا نستطيع أن نميز بين حب الذات، والشفقة، فإن الشفقة مشتقة أو مستمدة من حب الذات بالفعل. ويخبرنا روسو فى كتابه "إميل" بأن "العاطفة الأولى للطفل هى حب الذات، وعاطفته الثانية، المستمدة منها،

(1) D.I., P. 197, note 2.

(2) E., IV, P. 174.

(3) Œuvres, 1865. III, P. 647.

(4) D.I., P. 198.

(5) D.I., P. 199.

هى حب أولئك الذين هم حوله"^(١). إن روسو يتحدث هنا، فى واقع الأمر، عن شىء يجاوز الشفقة الطبيعية. بيد أنه يتعهد فيما بعد بأن يخبرنا كيف تولد الشفقة "العاطفة الأولى التى تلمس القلب البشرى وفقاً لنظام الطبيعة"^(٢). إنه يخبرنا بأن الفرد لا يتعاطف مع أولئك الذين هم أسعد منه، وإنما مع أولئك الذين هم أكثر تعاسة منه، والذين يعانون من شرور لا يعتقد هو نفسه أنه محصن منها. وبمعنى آخر يشعر الإنسان بالشفقة؛ لأنه يتحد مع مَنْ يعانى. فى هذه الحالة لا يلزم الدافع الأصلى لحب الذات الشعور المستقل والطبيعى للشفقة كما تكون الشفقة متضمنة فى حب الذات وتنشأ منه عندما يهتم الإنسان بأقرانه. وبهذا المعنى تكون "العاطفة النسبية الأولى".

ومن ثم فإن الأخلاق تقوم على هذه المشاعر الطبيعية. ويلاحظ روسو فى خطابه إلى رئيس أساقفة باريس أن حب الذات ليس انفعالاً بسيطاً؛ لأن الإنسان كائن مركب، وحساس، وذكى. إن الإحساس بالشهوة يميل إلى خير البدن، بينما تميل رغبة الجزء العاقل من الإنسان، الرغبة أو حب النظام، إلى خير النفس. "ويتطور هذا الحب الأخير، ويبقى نشطاً وفعالاً، ويحمل اسم الضمير"^(٣)، بيد أن عمليات الضمير، حب النظام، تسلم بمعرفة النظام. ومن ثم فإنه عندما يبدأ الإنسان فى الاهتمام بأقرانه، ويفهم العلاقات، ويقوم بالمقارنات، تكون لديه أفكار مثل العدالة، والنظام. وعندما نسلم بالتأمل الضرورى، فإن المفاهيم الأخلاقية تتكون، وتنشأ الفضائل والرذائل. غير أن المفاهيم الأخلاقية، والفضائل والرذائل تقوم على مشاعر الإنسان الأساسية. فمفهوم العدالة، مثلاً، يقوم على حب الذات. "وبذلك فإن الفكرة الأولى للعدالة لا تنشأ مما ندين به للآخرين، بل مما يرجع إلينا"^(٤). كما أنه من انفعال الشفقة الطبيعى "تتدفق كل الفضائل الاجتماعية التى أنكر (ماكيافلى)

(1) E., IV P. 174.

(2) Ibid, P. 184.

(3) Œuvres, 1865. III, P. 64.

(4) E., II, P. 61.

أن الإنسان يمتلكها. ماذا عساه أن يكون الكرم، والرحمة، والشفقة سوى الشفقة التي تنطبق على الضعيف، وعلى المذنب، وعلى البشر بوجه عام؟⁽¹⁾ ويقوم الضمير، كما رأينا، على حب الذات كما يوجد في الإنسان من حيث إنه موجود ذكي، أو عاقل.

إذا اعتمدت حياتنا الأخلاقية كلها على دوافعنا الأساسية، أو انفعالاتنا فلن يكون من المدهش أن نجد أن روسو يهاجم أولئك الذين يرون أن التربية الأخلاقية تكمن في استئصالها. "إن انفعالاتنا هي الوسيلة الأساسية للمحافظة على الذات، ومحاولة استئصالها وتدميرها هو، بالتالي، خُلف محال مثلما أنه عديم الجدوى، وسيكون ذلك قهراً للطبيعة، وتشكيل صنع الله من جديد"⁽²⁾. إن التطور الأخلاقي يكمن، في واقع الأمر، في التوجيه الصحيح، وتوسيع انفعال حب الذات الأساسي. "مدّ حب الذات إلى الآخرين، فإنه يتحول إلى فضيلة؛ فضيلة تكون جذورها في قلب كل واحد منا"⁽³⁾. إنه في إمكان حب الذات أن يتطور إلى حب كل البشر، وتحقيق السعادة العامة للذين هما هم كل إنسان فاضل بالفعل.

وبذلك فإن الأخلاق هي التطوير المباح لانفعالات الإنسان الطبيعية ومشاعره. والرذيلة ليست طبيعية للإنسان؛ فهي تشويه لطبيعته. "إن انفعالاتنا الطبيعية قليلة في العدد، وهي الوسيلة للحرية، وتميل إلى المحافظة على الذات. وكل تلك الانفعالات التي تستعبدنا، وتحطمنا لها مصدر آخر، والطبيعة لا تمنحنا إياها، نحن نمتلكها رغماً عنها"⁽⁴⁾. فنشأة الحضارة قد جعلت رغبات الإنسان وحاجاته كثيرة مثلاً، وقد أدى ذلك إلى الأنانية، وإلى "انفعالات بغيضة وساخطة". وبالتالي من السهل أن نفهم إصرار روسو على أن السذج والبسطاء، أولئك الذين هم أكثر قرباً من الطبيعة، والذين أفسدت الحضارة الاصطناعية مشاعرهم

(1) D.I., P. 199.

(2) E., IV, P. 173.

(3) Ibid, P. 215.

(4) Ibid, P. 173.

وانفعالاتهم، هم الأكثر انفتاحًا على صوت الضمير. "هل الفضيلة (العلم الجليل للعقول البسيط)، هي تلك المهارة، والإعداد اللذان نحتاج إليهما إذا أردنا أن نعرفك؟ ألا تكون مبادئك مطبوعة في كل قلب؟ لكي نعرف قوانينك هل نحتاج إلى شيء سوى أن نفحص أنفسنا، وننصت إلى صوت الضمير، عندما تكون الانفعالات صامتة؟ تلك هي الفلسفة الحقيقية، التي يجب أن نتعلم أن نقتنع بها"^(١). ويجعل روسو قسيس سافوي يقول "إن هناك في صميم قلوبنا مبدأ فطريًا عن العدالة، والفضيلة، عن طريقه نحكم على أفعالنا الخاصة، أو أفعال الآخرين بأنها خيرة أو شريرة، على الرغم من قواعدنا، وهذا هو المبدأ الذي أسميه الضمير"^(٢). إن الوجود هو الشعور؛ فشعورنا أسبق من ذكائنا بدون شك، ولدينا مشاعر قبل أن تكون لدينا أفكار. ومعرفة الخير ليست هي حبه؛ فهذه المعرفة ليست فطرية في الإنسان. بيد أنه بمجرد أن يقوده عقله إلى أن يدركه، فإن ضميره يجبره على أن يحبه. إنه هذا الشعور الذي يكون فطريًا^(٣). وبذلك - على الرغم من أن روسو لا ينكر، بل يقرر، أن العقل والتأمل يلعبان دورًا في تطوير الأخلاق - فإنه يشدد على الشعور. "إن ما أشعر به على أنه صحيح فهو صحيح، وما أشعر به على أنه خطأ فهو خطأ... إننا لا نلجأ إلى دقة الحجة إلا عندما نساوم الضمير"^(٤). لقد جاءت هذه الكلمات على لسان قسيس سافوي الساذج، بيد أنها تمثل عنصرًا حقيقيًا وفعليًا في تفكير روسو.

وتعني كلمة "الشعور"، عندما تُستخدم في الاقتباس الأخير، وعيًا مباشرًا، أو حدسًا بالتأكيد، ولا تعني الشعور بالمعنى الذي تكون به عاطفة الشفقة شعورًا. وللکلمة نفس المعنى بصورة كبيرة أو قليلة عندما يستخدمها قسيس سافوي فيما يتعلق بمعرفة وجود الله. إن العالم نسق منظم من كيانات مترابطة، وتبين هذه

(1) D.A., PP. 153-4.

(2) E., IV, P. 252.

(3) Ibid, P. 253.

(3) Ibid, P. 249.

الواقعة وجود العقل الإلهي بوضوح. "دعنا ننصت إلى صوت الشعور الداخلي، فما هو العقل السليم الذي يمكن أن يرفض الدليل على وجوده؟" (١). "ومن ثم فإنني أعتقد أن العالم تحكمه إرادة حكيمة وقوية، إنني أراها ولا أشعر بها، وإنه لشيء عظيم أن نعرف ذلك" (٢). "إنني أرى الله في كل مكان في أعماله. إنني أشعر به بداخلي" (٣). كما أنني أعرف أنني موجود حر ونشط. "ومن العبث أن تجادلني في هذه المسألة؛ لأنني أشعر بها، وهذا هو الشعور الذي يتحدث إلى بصورة أقوى من العقل الذي يشك فيها" (٤).

لقد رأينا أن الأخلاق تتطور عندما يبدأ الإنسان في إدراك علاقاته بأقرانه. وفي إمكان روسو أن يقول بالتالي: "إنه لابد من دراسة المجتمع في الفرد، ولابد من دراسة الفرد في المجتمع. ولا يستطيع أولئك الذين يريدون أن يعالجوا السياسة والأخلاق بمعزل عن بعضهما البعض أن يفهموا أيًا منهما" (٥). وإذا لم يعرف المرء سوى العقد الاجتماعي، فإنه قد يميل إلى تفسير هذا القول بأنه يعني أن التمييزات الأخلاقية تُحسم ببساطة عن طريق الإرادة العامة التي يتم التعبير عنها في التشريع الإيجابي. بيد أنه ينبغي علينا أن ننتبه إلى الجزء الأول من القول؛ وهو أنه يجب دراسة المجتمع في الفرد.

إن ما قلناه يبين بالتالي أن الطبيعة نفسها، كما يرى روسو، توجه إرادتها إلى خير الإنسان وصالحه. غير أننا ليست لدينا فكرة فطرية عن هذا الخير. وبذلك نستطيع أن نكون أفكارًا خاطئة عنه. وبالتالي ليس هناك ما يضمن أن ما يتصوره المواطنون الأفراد، حتى عندما يجتمعون معًا في مجلس، أنه يكون من أجل الخير أو الصالح العام، يكون بالفعل من أجل الخير أو الصالح العام. وهناك في الوقت

(1) E., IV, P. 237.

(2) Ibid, P. 239.

(3) Ibid.

(4) Ibid, P. 242.

(5) Ibid, P. 197.

ذاته اتجاه عام وطبيعي للإرادة إلى الخير. وبذلك فإن مهمة المشرع هي أن يفسّر هذه الإرادة ويجعل القوانين تتفق معها. وهذا هو السبب في أنه يمكن لروسو أن يقول في كتابه "العقد الاجتماعي" إن "الإرادة العامة صائبة باستمرار، وتميل إلى النفع العام، بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن تتسم مداولات الناس دائماً بنفس السداد. إن إرادتنا هي من أجل خيرنا أو صالحنا باستمرار، غير أننا لا نرى هذا الخير دائماً؛ إن الشعب لا يفسد أبداً، بيد أنه يُخدع أحياناً، وعندئذ يبدو أنه أراد ما هو شر"⁽¹⁾.

ولا أفترض أن هذا الجانب من نظرية روسو عن الإرادة العامة؛ النظرية التي تدين كثيراً للتصور التقليدي للقانون الطبيعي، هو الجانب الأكثر أهمية ودلالة من وجهة نظر التطور التاريخي للنظرية السياسية. وفي الفصل القادم سنناقش جوانب أخرى. بيد أنه إذا وضعنا في اعتبارنا العلاقة بين مفهوم الإرادة العامة التي لا تخطئ، ونظرية روسو الأخلاقية كما تطورت في كتابات أخرى، فإنه سيصبح من السهل أن نفهم كيف افترض هذا المفهوم في المقام الأول.

إن تمجيد روسو للحدس، والشعور الداخلي، أو العاطفة يفسر الإعراض عن المذهب العقلي الجاف الذي لم يكن شائعاً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. كما أنه يعطى لهذا التمرد دافعاً قوياً. إن الإعجاب الشديد بالحدس والحساسية يدين لروسو كثيراً. وقد كان لإعلان إيمان قسيس سافوي، مع إقامته للإيمان بالله والخلود على الشعور، وليس على الاستدلال المحض تأثير ملحوظ على "روبسبير" وأتباعه. بيد أن تأليه روسو العاطفي قد أحرز نجاحاً على المدى البعيد لصالح تجديد الكاثوليكية أكثر من أنه يكون ضدها.

(1) S.C., n. 3, P. 25.

الفصل الرابع

روسو (٢)

العقد الاجتماعي - السيادة - الإرادة العامة والحرية

- الحكومة - ملاحظات ختامية.

١ - يصوغ روسو المشكلة الأولى التي يهتم بها في كتابه "العقد الاجتماعي" بهذه الكلمات: "ولد الإنسان حرًا، إلا أنه مكبل في كل مكان بالأغلال. على ذلك النحو يتصور نفسه سيد الآخرين الذي لا يعدو أن يكون أكثر عبودية منهم. فكيف جرى هذا التغيير؟ لا أعرف. وما الذي يمكنه أن يجعله شرعيًا؟ أعتقد أنني أستطيع حل هذه المسألة"^(١). بعد أن سلّم روسو بحالة الطبيعة الأصلية التي يكون الناس فيها أحرارًا، كان مجبرًا إما أن يدين النظام الاجتماعي الذي لم تعد فيه حرية الإنسان البدائي موجودة، ويقول إنه يجب على الناس أن يتخلصوا من قيودهم بقدر الإمكان، أو أن يبرره على نحو ما. والبديل الأول باطل؛ لأن "النظام الاجتماعي حق مقدس؛ فهو بمثابة الأساس لجميع الحقوق الأخرى"^(٢). وبذلك كان روسو مجبرًا على أن يبين أن النظام الاجتماعي له ما يبرره ومشروع.

(1) S.C., I, 3. p. 5.

(2) Ibid.

لقد لجأ روسو في حل مشكلته إلى نظرية العقد الاجتماعي التي واجهناها من قبل في صور مختلفة في فلسفتي هوبز ولوك. إنه يريد أن يقيم النظام الاجتماعي على القوة؛ لأن القوة لا تمنح الحق. "إن القوة هي قدرة مادية، لست أرى أي أثر أخلاقي يمكن أن يكون لها. فالخضوع للقوة هو فعل من أفعال الضرورة، لا من أفعال الإرادة. إنه على الأكثر فعل يمليه الحرص. فبأي معنى يمكن أن يُسمى واجباً؟"⁽¹⁾. إنه إذا كان لدى المواطنين واجب الطاعة، فإنه لا يمكن أن يقوم ببساطة على امتلاك القوة عن طريق شخص أو أشخاص يقدمون لهم الطاعة. وفي الوقت نفسه ليس هناك حق طبيعي للتشريع للمجتمع؛ لأن المجتمع وحالة الطبيعة مختلفان. ومن ثم فإنه لكي يكون النظام الاجتماعي مشروعاً وله ما يبرره، لا بد أن يقوم على اتفاق، أو على إجماع.

يفترض روسو أن الناس وصلوا إلى الحد الذي تكون فيه عقبات المحافظة على أنفسهم في حالة الطبيعة أعظم من مصادر المحافظة على أنفسهم في هذه الحالة. ومن ثم لا بد أن يتحدوا معاً ويشكلوا ترابطاً منظماً. بيد أن المشكلة ليست ببساطة أن يجدوا صورة من صور الاتحاد الذي يحمي الأشخاص وممتلكات كل عضو منهم. بل إنها أيضاً مشكلة إيجاد اتحاد لا يطيع فيه كل عضو إلا نفسه، ويبقى حراً كما كان من قبل. وهذه هي المشكلة الأساسية التي يقدم لها كتاب "العقد الاجتماعي" الحل⁽²⁾.

ويمكن التعبير عن العقد الاجتماعي من حيث ماهيته على النحو التالي:
"يُسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل"⁽³⁾. ويخلق فعل الاتحاد هذا مباشرة كياناً أخلاقياً وجمعياً؛ يخلق شخصاً عاماً؛ أعني الجمهورية، أو الدولة. ويسمى هذا الكيان الدولة عندما ننظر إليه على أنه سلبي، ويسمى صاحب سيادة

(1) S.C., I, 3. p. 8.

(2) S.C., I, 6. p. 14.

(3) Ibid, p. 15.

عندما ننظر إليه على أنه إيجابي، ويُسمى قوة عندما نقارنه بكيانات أخرى مشابهة. ويُسمى أعضاؤه الشعب عندما ننظر إليهم بصورة جمعية، بينما يُسمون مواطنون عندما ننظر إليهم بصورة فردية، من حيث إنهم يشاركون في السلطة صاحبة السيادة، ويُسمون رعايا من حيث إنهم يخضعون لقوانين الدولة.

وتختلف نظرية العقد الاجتماعي هذه بوضوح عن نظرية هوبز. فوفقاً لنظرية هوبز يتفق الأفراد على أن يتنازلوا عن حقوقهم لصاحب سيادة يكون خارجاً عن العهد، أي إنه لا يكون طرفاً فيه. وبذلك تؤسس الحكومة عن طريق نفس الاتفاق الذي يخلق مجتمعاً منظماً؛ فوجود الدولة يعتمد، في واقع الأمر، على علاقتها بصاحب السيادة الذي قد يكون، بالفعل، مجموعة وليس فرداً، بيد أنه يتميز عن الأطراف المتعاقدة. ومع ذلك فإن العقد الأصلي في نظرية روسو يخلق صاحب سيادة يتوحد مع الأطراف المتعاقدة التي تؤخذ بصورة جمعية، ولا يُقال أي شيء على الإطلاق عن الحكومة. فالحكومة، كما يرى روسو، هي ببساطة سلطة تنفيذية تعتمد في سلطتها على المجموعة صاحبة السيادة، أو على الدولة. إن مشكلة هوبز هي مشكلة تماسك أو تلاحم اجتماعي. وإذا سلّمنا بوجهة نظره عن الإنسان، وعن حالة الطبيعة، فإنه يُواجه بمهمة إيجاد قوة فعالة موازية لقوى الطرد المركزية في الطبيعة الإنسانية. أو إنه بصورة أكثر وضوحاً يُواجه بمشكلة إيجاد علاج فعال لشر المجتمع الجسيم؛ وهو الحرب الأهلية. وقد وجد الحل في حكومة مركزية؛ أعنى في نظرية عن السيادة التي تشدد، بوجه خاص، على مكانة الحكومة. ولما كان قد قبل فرض حالة الطبيعة، فإنه كان ملزماً بأن يدمج تشديده على الحكومة في تفسيره للعهد الذي يتم بواسطته الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المنظم. أما المشكلة عند روسو فهي مختلفة. فإذا سلّمنا بإصراره على الحرية، وسلّمنا برغبته في أن يبين أن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المنظم ليس إحلال العبودية محل الحرية من أجل أمن محض، فإنه يشعر أنه مجبر على أن يبين أن صورة من الحرية في المجتمع تُكتسب بصورة أسمى

من الحرية التي يتمتع بها الناس في حالة الطبيعة. ومن ثم لا يتوقع المرء أن يجده يشدد على فكرة الحكومة في تفسيره للعقد الاجتماعي، أو على فكرة الأطراف المتعاقدة التي تتنازل عن حقوقها لصاحب سيادة يكون خارج العقد، أو لا يكون طرفاً فيه. إننا نجد يشدد بدلاً من ذلك، على اتفاق متبادل بين الأطراف المتعاقدة يخلق كياناً أخلاقياً جديداً يعرف فيه كل فرد نفسه بصورة أكثر كمالاً مما يستطيع أن يعرف فيه نفسه في حالة الطبيعة.

ويتضح أن هذا يعنى تغيراً ملحوظاً في الموقف أو الاتجاه والأسلوب بين "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت" و"العقد الاجتماعي". ففي كتاب "مقال عن التفاوت" يمكن أن نرى بالفعل، كما هو ملاحظ في الفصل الأخير، ظهور بعض عناصر النظرية السياسية الناضجة عند روسو. أما "مقال عن العلوم والفنون" فإنه يعطى انطباعاً هو أن المجتمع السياسي شر كما يرى روسو، بينما نجد في كتاب "العقد الاجتماعي" أن طبيعة الإنسان الحقيقية تتحقق في النظام الاجتماعي إن جاز هذا التعبير. إذ إنه يصبح "كائنًا ذكيًا وإنسانًا بدلاً من أن يكون حيواناً أحمق ومحدوداً"⁽¹⁾. وليس هناك تناقض محض بين "مقال عن العلوم والفنون" و"العقد الاجتماعي" في واقع الأمر. ففي "العقد الاجتماعي" يتحدث روسو عن شرور المجتمع المحتضر كما هو موجود بالفعل، في فرنسا بصفة خاصة، بينما يتحدث في "العقد الاجتماعي" عن المجتمع السياسي كما ينبغي أن يكون. وحتى في هذا العمل "العقد الاجتماعي"، بينما يمجّد روسو المنافع التي يكتسبها الإنسان عن طريق العقد الاجتماعي، فإنه يلاحظ أن "تعسفات هذه الحالة الجديدة تتحط به غالباً إلى أدنى من الحالة التي خرج منها"⁽²⁾. وفي الوقت نفسه يصعب أن ننكر أن هناك تغيراً ملحوظاً في الأسلوب والتشديد. ويصدق هذا أيضاً على علاقة كتاب "العقد الاجتماعي" بكتاب "مقال عن التفاوت". إن الانطباع الذي يعطيه الكتاب

(1) S.C., I, 8. p. 19.

(2) Ibid.

الثانى هو أن الإنسان، الخير بطبيعته، يكتسب أفكارًا أخلاقية، وصفات أخلاقية بالمعنى الدقيق عند امتلاك تدريجى للتطور الذى يسبق فيه المجتمع المدنى، بمعنى الروابط الاجتماعية الواسعة، تكوين مجتمع سياسى منتظم. أما فى كتاب "العقد الاجتماعى" فإن روسو يتحدث كما لو كان الإنسان ينتقل فى الحال من حالة لا أخلاقية إلى حالة أخلاقية عن طريق تأسيس المجتمع السياسى. "إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية يحدث تغييرًا بارزًا فى الإنسان باستبداله العدالة فى مسلكه بالغريزة، وبإضافته على أفعاله الأخلاقية التى كانت تنقصها فيما مضى"⁽¹⁾. إن الدولة تصبح مصدر العدالة وأساس الحقوق. كما أنه قد لا يوجد هنا تناقض حاد. فالعقد الاجتماعى لا يعدو أن يكون شيئًا سوى اختلاق فلسفى، على حد تعبير هيوم، ونستطيع، إذا شئنا، أن ننظر إلى روسو على أنه يقوم بتمييز نظرى أو منطقى، وليس نظريًا بين الإنسان فى المجتمع والإنسان منظورًا إليه بالتجريد من المجتمع. إن الإنسان من حيث إنه فرد منعزل، وليس شريرًا فى ذاته، ليس موجودًا أخلاقيًا بصورة ملائمة؛ إذ إن حياته العقلية والأخلاقية لا تتطور إلا بداخل المجتمع فقط. وهذا ما يقوله روسو أساسًا فى كتابه "مقال عن التفاوت". وفى نفس الوقت هناك تغير فى الأسلوب والنعمة. ويمكن تفسير هذا التغير فى الأسلوب والنعمة عن طريق اختلاف الغرض إلى حد كبير. فقد اهتم روسو فى كتابه "مقال عن التفاوت" بأصول التفاوت، ويعزو إلى تأسيس المجتمع أصل ما يسميه "التفاوت الأخلاقى أو السياسى". إن التشديد هنا على التفاوت، كما يُشار إليه عن طريق عنوان كتاب "مقال عن التفاوت". واهتم روسو فى كتابه "العقد الاجتماعى" بالمنافع التى يحصل عليها الإنسان من تأسيس المجتمع، مثل الإرساء لحرية "طبيعية" مدنية وأخلاقية. لكن على الرغم من أنه يمكن تفسير التغير فى الأسلوب والنعمة عن طريق اختلاف الغرض إلى حد كبير، فإنه موجود على الرغم من ذلك. إن جانبًا جديدًا وهامًا من جوانب نظرية روسو السياسية يظهر فى كتابه "العقد الاجتماعى".

(1) S.C., I, 8. p. 18.

ويمكن أن نرى، بالتالى، كيف يمكن أن تكون الكلمات الافتتاحية فى الفصل الأول من كتاب "العقد الاجتماعى" مضللة، إذا أخذناها على أنها تكفى لبيان موقف روسو. "ولد الإنسان حرًا إلا أننا نراه مكبلًا بالأغلال فى كل مكان". إن هذه الكلمات تمثل مشكلة، ولا تشكل حلاً. ولا بد أن يوجد الحل فى فكرة الانتقال من حالة الحرية الطبيعية إلى الحالة المدنية والأخلاقية "إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعى هو حرته الطبيعية، وحقًا لا محدودًا فى كل ما يغريه وما يستطيع بلوغه، أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية، وملكية كل ما هو فى حيازته"⁽¹⁾. ولا يحد الحرية الطبيعية إلا قوة الفرد، أما الحرية المدنية فتحددها الإرادة العامة، التى بها تصبح الإرادة الحقيقية لكل فرد واحدة. إن الحيازة هى نتيجة القوة، أو نتيجة وضع اليد الأولى، أما الملكية فإنها تقوم على سند إيجابى، فهى حق تمنحه الدولة. "يمكننا أن نضيف، علاوة على ذلك، إلى ما يكتسبه الإنسان فى الحالة المدنية الحرية الأخلاقية، التى وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه بالفعل. إذ إن دافع الشهوة وحده هو عبودية، بينما طاعة القانون الذى نسنه ونفرضه على أنفسنا هى حرية"⁽²⁾. إن الناس يرتدون إلى العبودية بالفعل فى بعض أشكال المجتمع، فى الملكية، والطغيان على سبيل المثال، وقد يكونون أكثر سوءًا مما كانوا عليه فى حالة الطبيعة. بيد أن هذا أمر عرضى؛ بمعنى أنه لا ينشأ عن ماهية الدولة. فإذا تأملنا الدولة فى ماهيتها، فإننا لا بد أن نقول إن تأسيسها مفيد للإنسان بصورة لا تعد ولا تحصى.

وتواجه روسو نفس الصعوبة التى واجهها لوك نتيجة لقبوله نظرية العقد الاجتماعى. فهل يجب علينا أن نقول إن الأطراف الأصلية المتعاقدة لا تلزم نفسها فقط، بل تلزم الأطراف التى تأتى بعدها أيضًا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو تبريرنا لأن نقول ذلك؟ لا يبدو أن روسو يهتم بهذه المشكلة بوضوح، على الرغم من أنه يبين أن مواطنى الدولة يستطيعون أن يتفقوا على حل العقد فى أى وقت.

(1) S.C., I, 8. p. 19.

(2) Ibid.

"لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أى نوع من القانون الأساسى يعتبر ملزماً لهيئة الشعب - ولا حتى العقد الاجتماعى نفسه"⁽¹⁾. كما أنه "ليس هناك قانون أساسى فى الدولة لا يمكن إبطاله حتى ولا العهد الاجتماعى نفسه؛ لأنه إذا كان كل المواطنين يجتمعون لنقض هذا العهد باتفاق مشترك، فلا يمكننا أن نشك بأنه قد نُقض بصورة مشروعة تماماً"⁽²⁾ وإذا أخذنا الأفراد منفردين، فإن روسو يرجع إلى فكرة "جرتيوس" التى تقول إن كل واحد يستطيع أن يعدل عن الدولة التى هو عضو فيها، ويسترد حريته الطبيعية بخروجه من البلد. ويبدو أنه يؤكد هذا الرأى بإضافة القول "من السخف ألا يستطيع المواطنون جميعاً مجتمعين أن يفعلوا ما يستطيع أن يفعله كل واحد منهم منفرداً"⁽³⁾. (يضيف روسو ملاحظة يقول فيها إن الهروب من البلد للتملص من الواجبات فى اللحظة التى يكون فيها المرء فى حاجة إليه هو جريمة وفعل يستحق عليه العقاب). وهو يرى أنه طالما أن العقد الاجتماعى يوجد موجوداً أخلاقياً جديداً، فإن هذا الموجود يستمر فى الوجود، على الرغم من الواقعة التى تقول إن بعض الأفراد يموتون، ويولد أفراد جدد، إذا لم يحل الأفراد بصورة جمعية العقد فى مجلس من مجالسهم الدورية. إن العضوية فى الدولة لا تؤثر على الوجود المستمر للمجلس من حيث إنه موجود أخلاقى.

٢ - لقد رأينا أن العقل العام الذى يتشكل، كما يرى روسو، عن طريق اتحاد الأفراد بواسطة العقد الاجتماعى يُسمى صاحب السيادة عندما ننظر إليه على أنه إيجابى. وهذا يعنى أن صاحب السيادة هو هيئة الشعب كلها من حيث إنها مشرّعة، ومن حيث إنها مصدر القانون. ومن ثم فإن القانون هو التعبير عن الإرادة. ويستطيع روسو أن يقول،

(1) S.C., I, 7. p. 17.

(2) S.C., III, 18. p. 89.

(3) Ibid.

بالتالى، إن السيادة ليست سوى ممارسة الإرادة العامة^(١). إن كل مواطن يمتلك مقدرة مزدوجة. فمن حيث إنه عضو من أعضاء الموجود الأخلاقى الذى هو مصدر القانون، فإنه يكون عضواً من أعضاء صاحب السيادة. ومن حيث إنه يخضع للقانون ويكون ملزماً بطاعته، فإنه يكون رعية من الرعايا. إن الفرد يمتلك إرادة خاصة بالتأكيد، وقد لا تتفق هذه الإرادة مع الإرادة العامة. وواجبه المدنى هو أن يجعل إرادته الخاصة تتفق مع الإرادة العامة لصاحب السيادة، التى يكون هو نفسه عضواً فيها.

يصر روسو على أن السيادة غير قابلة للتنازل؛ لأنها تكمن فى ممارسة الإرادة العامة، ولا يمكن أن يكون ذلك قابلاً للتنازل، أو قابلاً للتحويل. إن المرء قد يحول القوة، لكنه لا يحول الإرادة. وهذا هو السبب فى أن روسو يصر مؤخراً على أن الشعب لا يستطيع أن يختار ممثلين بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، فهو لا يستطيع أن يختار إلا نواباً فقط. "إن السيادة لا يمكن أن تمثل لنفس السبب الذى يجعلها غير قابلة للتنازل؛ فهى بصفة أساسية أساس الإرادة العامة. ولا تمثل الإرادة العامة مطلقاً؛ فهى إما أن تكون هى نفسها، أو تكون شيئاً آخر، ليس هناك من وسط. إن نواب الشعب ليسوا إذاً ممثليه، ولا يمكن أن يكونوا كذلك فما هم إلا مفوضون عنه، ليس فى وسعهم أن يبتوا نهائياً فى شىء. كل قانون لم يوافق عليه الشعب يكون باطلاً، ولا يكون قانوناً على الإطلاق"^(٢). (ويستنتج روسو نتيجة مفادها أن الشعب الإنجليزى لا يكون حراً إلا أثناء انتخاب أعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم يتردد إلى العبودية).

(1) S.C., II, 1. p. 22.

(2) S.C., III, 15. p. 33.

إن السيادة لا تتجزأ للسبب نفسه؛ لأن الإرادة، التي تُسمى ممارستها سيادة، هي الإرادة العامة، ولا يمكن لهذه الإرادة أن تتجزأ. فم بتجزئتها، فإنه لن يكون لديك سوى إرادات خاصة، ولن يكون لديك بذلك سيادة. إننا لا نستطيع أن نقسمها إلى سلطات متنوعة مثل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. إن السلطة التنفيذية، أو الحكومية ليست هي صاحبة السيادة، وليست جزءاً منها؛ فهي تهتم بإجراء القانون، وهي مجرد أداة لصاحب السيادة. ومن ثم فإن صاحب السيادة هو، كما يرى روسو، المشرع، وهذا المشرع هو الشعب، وقد يكون صاحب السيادة اسماً في دولة معينة شخصاً، أو أشخاصاً غير الشعب؛ بيد أن صاحب السيادة الحقيقي هو الشعب دائماً. ولا داعي للقول إن روسو لا يعنى "بالشعب" طبقة ما في الدولة، من حيث إنها تتميز عن طبقة أخرى، أو عن الطبقات الأخرى، بل إنه يعنى به هيئة المواطنين كلها. كما أننا قد نلاحظ أنه يستخدم كلمة "مشرع" بمعنى فني خاص به هو؛ فهو يعنى بها شخصاً يسن القوانين، كما يقال إن "ليكورجوس"⁽¹⁾ شرع القوانين للإسبرطيين. بيد أن المشرع بهذا المعنى لا يمتلك سلطة صاحب السيادة بالتأكيد. إذ إن وظيفته استشارية، أو تنويرية؛ بمعنى أن مهمته هي أن ينور الشعب صاحب السيادة حتى يفعل وفق فكرة واضحة عما تكون المصلحة العامة بالفعل هنا والآن.

إن السيادة هي، من ثم، ممارسة الإرادة العامة، وصاحب السيادة هو الشعب، الذي تكمن فيه الإرادة. لكن ماذا تعنى الإرادة العامة؟

إن الإغراء الطبيعي هو، بالتأكيد، أن نفهم مصطلح "الإرادة العامة" في علاقته بالذات التي تريد؛ أعنى الشعب صاحب السيادة، أى أن نفهم هذا المصطلح في وظيفته التشريعية. ومن ثم فإننا قد نقاد بسهولة إلى الاعتقاد أن الإرادة العامة

(1) ليكورجوس: مشرع إسبرطة في القرن التاسع قبل الميلاد. وتقول الأسطورة إنه تلقى في معبد دلفي الأوامر التي جعلها أساساً لتشريعته التي جاء فيها إن حماية الدولة لا تكون إلا بإقامة الأسوار العالية، وإعداد سور بواسطة الرجال الأقوياء. عملت إسبرطة بتشريعته لأكثر من سبعة قرون (المترجم).

يمكن أن توحد كل الأهداف، والأغراض بالقرار الذي يتم التعبير عنه بصوت أغلبية المجلس. وإذا فسرنا ما يراه روسو بهذا المعنى، فإنه من المحتمل أن نعلق بالقول إن وصفه للإرادة العامة بأنها معصومة من الخطأ، وبأنها تميل إلى النفع العام باستمرار محال وغير معقول، وضار. فهو محال وغير معقول؛ لأنه ليس هناك ما يضمن أن القانون الذي يسنه مجلس شعبي يريد النفع العام بالفعل. وهو ضار؛ لأنه يشجع على الطغيان وعدم التسامح. بيد أن التفسير الذي تقوم عليه هذه النتائج غير صحيح؛ إذ إن التشديد ليس في محله على الإطلاق.

إنه يجب علينا أن نتذكر أولاً تمييز روسو الشهير بين الإرادة العامة، وإرادة الجميع. "كثيراً ما يكون هناك فارق بين إرادة الجميع والإرادة العامة؛ فالإرادة العامة لا تراعى سوى المصلحة العامة المشتركة؛ أما إرادة الجميع فتراعى المصلحة الخاصة، وليست سوى مجموع الإرادة الخاصة"⁽¹⁾. إن الإرادة العامة عامة، بالفعل، بمعنى أنها إرادة ذات عامة وكلية، أعني الشعب صاحب السيادة، بيد أن التشديد الذي يضعه روسو هو على عمومية الهدف؛ أعني المصلحة العامة أو الصالح العام، أو النفع العام. ولا يمكن أن تتوحد هذه الإرادة العامة بدون ضجة بمجموع الإرادات الخاصة كلما تتجلى في صوت الأغلبية، أو حتى في صوت متفق عليه بإجماع؛ لأن نتيجة التصويت قد تعبر عن فكرة خاطئة عما يتضمنه الصالح أو الخير العام، والمطالب العامة. وقد يضر القانون الذي يُسن من حيث إنه نتيجة التصويت بالنفع العام. "إن الشعب يريد الخير دائماً من تلقاء نفسه، بيد أنه لا يعرف الخير دائماً من تلقاء نفسه. وتكون الإرادة العامة سديدة دائماً، ولكن الحكم الذي يوجهها لا يكون مستتيراً باستمرار... إن الشعب يريد الخير الذي لا يراه"⁽²⁾. وهذه هي الواقعة التي "تجعل المشرع ضرورياً"⁽³⁾؛ بالمعنى الذي وصفناه من قبل.

(1) S.C., II, 3. p. 25.

(2) S.C., II, 6. p. 34.

(3) Ibid.

إن "إرادة الجميع" ليست معصومة من الخطأ، بالتالي؛ "الإرادة العامة" هي وحدها المعصومة من الخطأ وهي سديدة باستمرار. ويعنى هذا أنها تتجه إلى الخير أو الصالح العام باستمرار. وأعتقد أنه جلى أن روسو مدّ تصورهِ للخيرية الطبيعية للإنسان إلى الموجود الأخلاقى الجديد الذى ينشأ عن طريق العقد الاجتماعى. إن الفرد، الذى يدفعه حب الذات (الذى لا يتوحد بالأنانية بمعنى تقييى أخلاقى) يبحث بطبيعته عن خيره الخاص، بيد أنه لا ينجم عن هذا بالضرورة أن تكون لديه فكرة واضحة عن طبيعته الحقيقية^(١). كما أن "العقل العام" الذى يوجد العقد الاجتماعى يبحث عن خيره الخاص لا محالة، وأعنى به الخير العام المشترك. غير أن الناس لا يفهمون باستمرار، أين يكمن خيرهم الحقيقى. وبذلك فإنهم يحتاجون إلى التتوير حتى يمكنهم أن يعبروا عن الإرادة العامة بصورة ملائمة.

دعنا نفترض من أجل الحجة أنه من المعقول أن نتحدث عن الدولة من حيث إنها كيان أخلاقى لديه القدرة على الإرادة. فإذا قلنا إن إرادتها، أعنى الإرادة العامة، سديدة باستمرار، وإذا ميزنا بين هذه الإرادة وإرادة الجميع منظوراً إليها على أنها مجموع الإرادات الخاصة، فإن القول إن الإرادة العامة لا تخطئ لا يؤدي بنا إلى القول بأن كل قانون يوافق عليه المجلس الشعبى هو بالضرورة القانون الأكثر توصيلاً للنفع العام فى ظروف معينة. إنه لا يزال هناك مجال لنقد ممكن له ما يبرره. ويمكننا فى الوقت ذاته أن نعرض أنفسنا لخطر الارتداد إلى تحصيل حاصل؛ لأنه إذا قلنا إن الإرادة العامة سديدة باستمرار، وإذا كنا نعنى بذلك أن الإرادة العامة تتجه إلى الصالح أو الخير العام باستمرار، فإن السؤال يثار عما إذا كنا نقول شيئاً أكثر من القول إن الرغبة فى الصالح أو الخير العام هي الرغبة فى الصالح أو الخير العام، وإذا كان هذا هو ما نعنيه، فإننا نعرف الإرادة العامة عن طريق هدف عام وکلى، وهو الصالح أو الخير العام، أو المصلحة. ومن

(١) يمكن أن نقارن ذلك بالنظرية الإسكولائية التى تقول إنه مهما أراد الإنسان، فإنه يريد ما يبدو له خيراً (المؤلف).

ثم فإنه يمكن التأكيد أن روسو لا يستطيع أن يتخلص من تبجيل غير محص للقرارات التشريعية للمجالس الشعبية إلا برد ما يقوله إلى تحصيل حاصل غير ضار.

ويمكن أن يكون التعليق على هذا النحو: إن ما هو مطلوب بالفعل هو تفسير واضح جلي لمعنى الحديث عن الدولة بأنها كيان أخلاقي ذو إرادة. فإذا كانت هذه الإرادة تتوحد بإرادة الجميع، فما عساها أن تكون بالضبط؟ هل هي شيء يفوق كل الإرادات الخاصة؟ أو هل هي بالأحرى إرادات خاصة تؤخذ بصورة جمعية ويُنظر إليها وفقاً لتوجهها الطبيعي إلى الخير، بدلاً من أن يُنظر إليها على أنها تتجه عن طريق تصورات خاصة عن الخير في أذهان مَنْ تكون لديهم هذه التصورات؟ تواجهنا في الحالة الأولى مشكلة أنطولوجية، أعني أنه تواجهنا مشكلة الحالة الأنطولوجية للإرادة العامة. أما في الحالة الثانية فإنه يبدو أنه مطلوب من روسو أن يعيد النظر في نزعة الفردية الأولى؛ لأن إرادة الشخص (أ) تتجه إلى خيره، وإرادة الشخص (ب) تتجه إلى خيره. ومن ثم إذا أردنا أن نقول إن إرادة الشخص أ، ب، ج... إلخ، منظوراً إليها في اتجاهها الطبيعي إلى الخير، تشكل بصورة جمعية الإرادة العامة (التي تتجه إلى الخير أو الصالح العام)، فإنه ينبغي علينا أن نثبت أن الناس بطبيعتهم، ومنذ البداية هم موجودات اجتماعية، وأن إراداتهم لا تتجه بطبيعتها إلى الخير الخاص فحسب، وإنما إلى الخير العام أيضاً، أو إلى خيرهم الخاص من حيث إنه متضمن بداخل الخير العام، أو من حيث إنه يساهم فيه. واعتقد أن شيئاً من هذا القبيل كان يدور في خلد روسو بالفعل. لكنه عن طريق تقديم صورة فردية للإنسان منذ البداية، ثم تقديم فكرة الشخص العام الأخلاقي الجديد ذي الإرادة الخاصة به، فإنه جعل الطبيعة الدقيقة للإرادة العامة، وعلاقتها الدقيقة بالإرادات الخاصة غامضة. إن هناك، بالفعل، إشارة طفيفة إلى أن روسو أعطى لهذه المشكلات التأمل المتمعن الذي تحتاج إليه. إننا نستطيع أن نميز في فلسفته السياسية خطوطاً متنوعة من التفكير يصعب أن تتسجم معاً. وخط

التفكير الأكثر دلالة وأهمية هو، بلا شك، فكرة الدولة من حيث إنها كيان عضوى ذو إرادة خاصة، وتكون بمعنى ما غير محدد نسبياً الإرادة "الحقيقية" لكل عضو فى الدولة. وسأعود إلى هذه الفكرة حالاً.

إننى لا أعنى الإشارة أنه لا توجد رابطة بين الإرادة العامة والفاعلية التشريعية للشعب صاحب السيادة عند روسو. والقول بأن هناك فى الغالب اختلافاً كبيراً بين إرادة الجميع، والإرادة العامة، كما يقول روسو، لا يعنى القول بأنهما لا يتفقان معاً على الإطلاق. وإحدى المشكلات عند روسو من حيث إنه مُنظرٌ سياسى هى افتراض وسيلة تضمن أن الإرادة العامة التى لا تخطئ تبلغ تعبيراً عينياً وملموساً فى القانون. وإحدى الوسائل التى يفترضها لاحظناها من قبل؛ وهى وظيفة "المشرّع" الحكيم. ووسيلة أخرى هى منع الجماعات الجزئية فى الدولة بقدر المستطاع. إن المسألة هى على النحو التالى: إذا أدلى كل مواطن بصوته بصورة مستقلة تماماً، فإن الفوارق بينهم تُلغى كما يرى روسو، وتبقى الإرادة العامة من حيث إنها مجموع الفوارق^(١). ومع ذلك، إذا تشكلت اتحادات وأحزاب، لكل منها إرادته العامة (إذا تحدثنا بصورة نسبية)، فإن الفوارق تصبح أقل ضخامة، وتكون النتيجة أقل عمومية، وأقل تعبيراً عن الإرادة العامة. وعندما يغدو أحد الاتحادات، أو الأحزاب أكثر قوة، أو أكثر ضخامة حتى إن إرادته تهيمن على إرادات المواطنين الآخرين لا محالة، فإن النتيجة لن تكون تعبيراً عن الإرادة العامة للدولة على الإطلاق، بل إنها تكون تعبيراً عن إرادة خاصة (خاصة بمعنى أنه بالنسبة للإرادة العامة للدولة حتى إذا كانت عامة بالنسبة لأعضاء الاتحاد، أو الحزب). إن النتيجة التى يقرها روسو هى "المهم إذاً للحصول على التعبير عن الإرادة العامة ألا تكون هناك جماعة جزئية فى الدولة، وألا يُبدى كل مواطن رأيه إلا تعبيراً عن نفسه"^(٢).

(1) S.C., II, 3. p. 25.

(2) S.C., II, 3. p. 25.

وهذا هو بالتأكيد أحد الأسباب لماذا يُظهر روسو كراهية للكنيسة المسيحية. "وحيثما يشكل الأكليروس هيئة، فإنه يكون سيدًا ومشرعًا في بلده الخاص... ومن بين جميع الكُتاب المسيحيين، فإن الفيلسوف هوبز هو الوحيد الذي رأى بوضوح الضرر والعلاج الذي جراه على أن يقترح توحيد رأسى النسر، وإرجاع كل شيء إلى الوحدة السياسية... ولكن كان عليه أن يبين أن روح المسيحية السائدة تخالف نظامه، وأن مصلحة الكاهن ستكون أقوى من مصلحة الدولة دائماً"⁽¹⁾. وعندما يتحدث روسو ضد الكنيسة المسيحية، ولصالح الدين المدنى الخالص، فإنه لا يهتم مباشرة بمناقشة الإرادة العامة، والتعبير عنها. بيد أن ملاحظاته مناسبة بصورة واضحة؛ لأن الكنيسة إذا نصبت نفسها من حيث إنها شبه صاحبة سيادة فإن تأثيرها، أو نفوذها سيتداخل لا محالة مع التعبير عن الإرادة العامة لصاحب السيادة الحقيقى؛ وهو الشعب.

ويجب أن نلاحظ أن روسو يفترض أنه إذا كان المواطنون مستتيرين بحق، وإذا أخدمت الجماعات الجزئية فى الدولة (أو إذا كانت كثيرة العدد حتى إن مصالحها المتباينة تُلغى، حيث لا يكون ذلك ممكناً)، فإن صوت الأغلبية سيعبر عن الإرادة العامة بالضرورة. "إذا لم يكن للمواطنين، عندما يتداول الشعب وهو على دراية كافية، أية وسيلة للاتصال فيما بينهم، فإن الإرادة العامة قد تنتج دائماً عن العدد الكبير من الفوارق الصغيرة ويكون القرار حسناً دائماً"⁽²⁾. كما أنه "ليس هناك سوى قانون واحد يتطلب بطبيعته موافقة إجماعية. ذلك هو العقد الاجتماعى... وما عدا هذا العقد الاجتماعى الأولى يكون العدد الأكبر ملزماً للآخرين جميعهم... إن الإرادة العنامة تُنظَّم وفق حساب أو عد الأصوات"⁽³⁾. ولا يناقض ذلك ما يقوله روسو عن التمييز بين الإرادة العامة، وإرادة الجميع؛ لأن المقصود من التمييز هو الإقرار بإمكان المصالح الخاصة، وبصفة خاصة

(1) S.C., IV, 3. p. 116.

(2) S.C., II, 3. pp. 25-26.

(3) S.C., IV, 2. p. 44.

مصلحة مجموعات جزئية، واتحادات تحدد قرار الشعب في المجلس. وعندما يحدث هذا التعسف، فإن نتيجة التصويت لا تمثل الإرادة العامة. بيد أنه عندما تُتجنب صنوف التعسف هذه، فإن النتيجة ستعبر عن الإرادة العامة بالتأكيد.

إن هذا صحيح بصورة جلية، بمعنى ما بالتأكيد، هو أن إرادة الأغلبية أكثر عمومية من إرادة الأقلية. غير أن هذه بديهية. وهو ليس كل ما يدور بخلد روسو؛ لأن القانون الذي هو بمثابة تعبير عن الإرادة العامة هو، كما يرى، قانون يميل إلى الخير أو الصالح العام، ويضمنه، أو إلى المصلحة العامة، ويضمنها. ومن ثم إذا تم تجنب تأثير مصالح المجموعة، فإن إرادة المجلس التي يتم التعبير عنها توصل إلى الخير أو الصالح العام لا محالة. إن انتقاد إرادة المجلس التي يتم التعبير عنها لا يبدو أنه مشروع إلا على أساس تأثير مفرط من قبل حزب خاص، أو مصالح مجموعة. وإذا افترضنا أن كل مواطن "يبدى رأيه تعبيراً عن نفسه"، ولا يتعرض لصنوف من الضغط غير المشروعة، فإنه لا يبدو أنه لن يعد هناك أي سبب، بناء على مقدمات روسو، لنقد إرادة المجلس التي يتم التعبير عنها، حتى إذا لم يتم التعبير عنها إلا عن طريق صوت الأغلبية. صحيح أن روسو يقرر أن الأغلبية لا بد أن تصل إلى إجماع بالنسبة لخطورة المسائل التي يجب البت فيها وإقرارها، غير أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إن "الإرادة العامة تتكون عن طريق حساب أو عد الأصوات، (وإن) جميع خصائص الإرادة العامة مازالت بعد في حالة الأغلبية"⁽¹⁾.

ترتبط مناقشة روسو للإرادة العامة بمشكلة الحرية ارتباطاً وثيقاً. وهو يريد، كما رأينا، أن يبرر الانتقال من حالة الطبيعة الافتراضية إلى حالة المجتمع السياسي المنظم. ولما كان يعتقد أن الإنسان حر بطبيعته، وأن الحرية قيمة لا تُقدر بثمن، فإنه شعر بأنه مجبر على أن يبين أن الإنسان يحصل على نوع أسوأ من الحرية، بدلاً من أن يفقدها، وذلك عن طريق العقد الاجتماعي، الذي تنشأ بمقتضاه

(1) S.C., IV, 2. p. 44.

الدولة؛ لأن "تخلي المرء عن حريته هو تخلي عن صفته كإنسان"⁽¹⁾. ويؤكد روسو، بالتالي، أن الحرية الطبيعية تتحول إلى حرية مدنية عن طريق العقد الاجتماعي. بيد أنه واضح أن الناس مجبرون في المجتمع على أن يطيعوا القانون. وإذا لم يطيعوا القانون، فإنهم سيُعاقبون. وإذا سلّمنا بذلك، فهل يمكن الإقرار بأن الإنسان يصبح، عن طريق استبداله بحالة الطبيعة، التي يكون فيها حرًا في أن يفعل ما يشاء، حالة المجتمع السياسي أكثر حرية، وليس أقل، مما كان من قبل، أو أنه على الأقل يكتسب حرية أكثر كمالاً؟ إن معالجة روسو لهذه المشكلة شهيرة.

أولاً، لا بد أن نفهم العقد الاجتماعي على أنه يشمل التعهد الضمني بالخضوع للإرادة العامة، ومن يرفض الخضوع لها سيخضع لها بالقسر والإكراه. "إن المواطن يوافق على جميع القوانين حتى على تلك التي تُجازرغماً عنه، بل وعلى تلك التي تعاقبه عندما يجرؤ على انتهاك حرمة واحد منها"⁽²⁾.

وثانياً، وهذه هي المسألة الأكثر أهمية، الإرادة العامة هي إرادة كل إنسان الحقيقية. والتعبير عن الإرادة العامة هو التعبير عن كل إرادة مواطن الحقيقية. ومن ثم، فإن اتباع المرء لإرادته هو الفعل بحرية. وبذلك فإن إجبار المرء على أن يجعل إرادته الخاصة تتفق مع الإرادة العامة يعني أنه مجبر على أن يكون حرًا. إنه يوجد حالة حيث يريد المرء ما يريده "بالفعل".

إن لدينا هنا مفارقة روسو الشهيرة وهي "لكي لا يصبح العقد الاجتماعي صيغة باطلة، فإنه يشتمل ضمناً على هذا الالتزام الذي يستطيع وحده أن يعطي القوة للآخرين، ألا وهو أن كل من يرفض طاعة الإرادة العامة سيرغم عليها من قبل الهيئة كلها. وهذا لا يعني شيئاً آخر غير أنه يُجبر على أن يكون حرًا"⁽³⁾. كما أن "الإرادة العامة توجد عن طريق حساب أو عد الأصوات. وعندما يتغلب الرأي

(1) S.C., I, 4. p. 10.

(2) S.C., IV, 2. p. 93.

(3) S.C., I, 7. p. 18.

المعارض لرأبي، فإن ذلك لا يدل على شيء سوى أنني كنت مخطئاً، وأن ما كنت أقدر أنه الإرادة العامة لم يكنها. ولو أن رأبي الخاص هو الذي تغلب لكنت فعلت غير ما كنت قد أردت، وعندئذ ما كنت لأكون حرّاً⁽¹⁾.

من الصعب أن نرى كيف "تبرهن" الواقعة التي تقول إن رأياً ما يختلف عن رأبي الخاص يتغلب عن طريق صوت الأغلبية على أنني مخطئ. ويفترض روسو، ببساطة، أنها تبرهن على ذلك. ومع ذلك، فإننا عندما نلقى نظرة على هذه المسألة، فإننا نستطيع أن نلفت الانتباه إلى الاستخدام الغامض لكلمة "حر"؛ إذ إن شخصاً آخر قد يقتنع بالقول بأنه إذا كانت الحرية تعنى الحرية فى أن يفعل المرء ما يريد أن يفعله، ولديه القدرة البدنية على الفعل، فإن عضوية الدولة تلغيها بالفعل. غير أن إلغاء حرية المرء عن طريق القانون هو أمر أساسى لصالح المجتمع، وبالنظر إلى الواقعة التي تقول إن منافع المجتمع تفوق مضاره ومساوئه، فإن هذا الإلغاء لا يحتاج إلى تبرير غير فائدته. إن المشكلة التي لها صلة بالموضوع هي مشكلة حصرها فى أدنى حد يتطلبه الخير أو الصالح العام. ومع ذلك فإن هذا المنظور التجريبي، والنفعى لا يناسب ذوق روسو. فهو يريد أن يبين أن الإلغاء الظاهري للحرية ليس إلغاءً بالفعل على الإطلاق. وبذلك فإنه يقع فى مفارقة إثبات أنه يمكن أن يُجبر المرء على أن يكون حرّاً. وتفترض الواقعة المحض التي تقول إن الوضع يستوقف المرء مباشرة من حيث إنه وضع مفارق أن كلمة "حر" تُعطى معنى، أياً كان، قد يختلف عن المعنى، أو المعانى، الذي تحمله عادة. وتطبيق هذه الكلمة على الشخص الذي يُجبر على أن يطيع قانوناً معيناً مثلاً، لا يفضى إلى الوضوح. ويجب ألا نفترض، بتطبيق كلمة خارج مجالها العادى، أن القوة والإجبار ليسا هما القوة والإجبار بالفعل.

وقد يبدو النقد اللغوى مملاً وسطحياً لبعض الأذهان. بيد أنه ذو أهمية عملية ملحوظة فى واقع الأمر؛ لأن تحويل الأسماء أو الألقاب التي تستحق الثناء إلى

(1) S.C., IV, 2. p. 94.

مواقف تكون خارج مجال معناها العادى هو وسيلة مألوفة للمروجين السياسيين الذين يريدون أن يجعلوا هذه المواقف أكثر قبولا. وبذلك فإن مصطلح "الديمقراطية" قد يطبق أحيانا، بإضافة كلمة "حقيقى"، على الحالات التى تطفى فيها القلة على الكثرة بمساعدة القوة والعنف. وتسمية "يُجبر على أن يكون حرا" هى حالة من نفس النوع. ونجد "روبسبير"، فيما بعد، يقول إن إرادة اليعقوبيين هى الإرادة العامة، ويسمى الحكومة الثورية استبداد الحرية. إن النقد اللغوى يمكن أن يلقى بعض الضوء الضرورى جدًا على هذه المشكلات.

وليس المقصود من هذه الملاحظات افتراض أن روسو نفسه مناصر للاستبداد، أو الطغيان، أو الإرهاب على الإطلاق بالتأكيد. فالمفارقة عنده لا تنشأ من رغبة فى جعل الناس يعتقدون أن الأسود هو الأبيض، وإنما تنشأ من صعوبة تبرير خاصية عادية من خصائص الحياة الاجتماعية، وهى تقييد النزوة الشخصية بالقوانين العامة الكلية، فى مقابل الصورة التى قدمها لحالة الطبيعة. وعلى الرغم من أنه ليس من الملائم سوى أن نشير إلى الأخطار التى تلازم استخدام هذه المفارقات، فإنه صحيح أيضا أن حصر أنفسنا فى النقد اللغوى للنوع الذى أشرت إليه لا يساعد على ملاحظة الأهمية التاريخية لنظرية روسو عن الإرادة العامة، والطرق المختلفة التى تستطيع أن تتطور بها. وربما يكون هذا هو أحد الأسباب لماذا يمكن أن يبدو هذا النقد مملاً وسطحياً. غير أن ملاحظات أخرى على نظرية روسو ستؤجل إلى القسم الأخير من هذا الفصل. وسأنتقل إلى موضوع الحكومة.

٣ - يقول روسو إن لكل فعل حر سببين يساعدان فى إحداثه. أحدهما أخلاقى، وهو الإرادة التى تحدد الفعل، والآخر مادى، وهو القوة المادية التى تنفذه. وكلا السببين ضروريان. فالمشلول قد يزيد الركض، غير أنه يبقى مكانه؛ لأنه تنقصه القوة المادية.

وعندما نطبق هذا التمييز على الدولة، فإنه يجب أن نميز بين السلطة التشريعية، أعنى الشعب صاحب السيادة، والسلطة التنفيذية، أو الحكومة. وتعتبر

السلطة التشريعية عن الإرادة العامة بقوانين عامة كلية، ولا تهتم بأفعال معينة، أو بأشخاص معينين. أما السلطة التنفيذية فإنها تطبق القانون وتدعمه، وتهتم، بالتالي، بأفعال معينة، وبأشخاص معينين. "إننى أطلق اسم الحكومة، أو الإدارة العليا على الممارسة الشرعية للسلطة التنفيذية، واسم الأمير، أو الوالى، أو الحاكم على الشخص، أو الهيئة المكلفة بهذه الإدارة"^(١).

إن التصرف الذى يخضع الشعب نفسه بمقتضاه إلى الأمير ليس عقداً؛ فهو ببساطة إنابة فقط"^(٢). وينجم عن هذا أن صاحب السيادة يستطيع أن يحدد، أو يعدل، أو يسترد السلطة التنفيذية عندما يحلو له. إن روسو يتصور مجالس دورية للشعب صاحب السيادة يتم فيها الاقتراع على مسألتين بصورة منفصلة: "هل يشاء صاحب السيادة الاحتفاظ بشكل الحكومة الحالى؟"، و"هل يشاء الشعب ترك الإرادة فى يد المكلفين بأعبائها بالفعل؟"^(٣). واضح هنا أن روسو يتصور دولاً صغيرة مثل مقاطعات سويسرا، حيث يمكن للناس أن يتقابلوا معاً بصورة دورية. ومع ذلك، فإن المبدأ العام وهو أن الحكومة ليست سوى وسيلة الشعب صاحب السيادة، ينطبق على كل الدول. والقول بأن الشعب يستطيع أن "يستعيد" السلطة التنفيذية لا يعنى بالتأكيد أنه يستطيع أن يقرر ممارسة هذه السلطة نفسها. وحتى فى المقاطعات السويسرية الصغيرة لا يستطيع الشعب أن يستمر فى الإدارة. ويهتم الشعب صاحب السيادة - بناء على مبادئ روسو - بالتشريع على أية حال، ولا يهتم بالإدارة، إلا بمعنى أنه إذا لم يرضَ عن إدارة الحكومة الموجودة، فمن حقه أن يستبدها، ويعهد بالسلطة التنفيذية إلى حكومة أخرى.

يرى روسو أن السلطة التنفيذية تمتلك "شخصية معينة، وحساسية يشترك فيها كل أعضائها، وقوة، وإرادة من صنعها للمحافظة عليها"^(٤). غير أن ذلك لا

(1) S.C., III, 1. p. 50.

(2) S.C., III, 1. p. 50.

(3) S.C., III, 18. p. 89.

(4) S.C., III, 1. p. 33.

يغير الواقعة التي تقول إن "الدولة توجد بذاتها، وإن الحكومة لا توجد إلا بصاحب السيادة"^(١). ولا يمنع هذا الاعتماد الحكومة من التصرف بعنف، ويقظة، بيد أن إرادتها المهيمنة يجب أن تكون الإرادة العامة كما يتم التعبير عنها في القانون. وإذا كان لها إرادة معينة منفصلة أكثر فعالية وقوة من إرادة صاحب السيادة، "سيصبح هناك صاحباً سيادة؛ أحدهما بالحق، والآخر بالفعل، وسينهار الاتحاد الاجتماعي في الحال، وتتحل الدولة"^(٢). ولم يكن روسو مناصراً للأمرأء أو الحكومات صاحبة الأهواء، والطغاة^(٣). وسيصبح صاحباً السيادة خادمين للشعب، لا سيدين له.

وعلى الرغم من أن روسو يناقش نوعين من الحكومة، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الخوض في هذا الموضوع؛ لأنه يرفض تماماً أن يقرر أن هناك شكلاً مثاليًا للحكومة، يناسب كل الشعوب، والظروف. "عندما نسأل ما أفضل حكومة بصورة مطلقة"، فإننا نطرح سؤالاً لا حل له بقدر ما هو محدود، أو، بالأحرى، له من الحلول الصالحة بقدر ما هنالك من التركيبات الممكنة في أوضاع كل الأمم المطلقة والنسبية"^(٤). كما أنه "دار الجدل كثيراً في جميع العصور حول أفضل أشكال الحكومة دون النظر إلى أن كلاً من تلك الأشكال يكون الأفضل في حالات معينة، والأسوأ في حالات أخرى"^(٥). ومع ذلك، يمكننا أن نقول إن الحكومات الديمقراطية تناسب الدول الصغيرة، والحكومات الأرستقراطية تناسب الدول ذات الحجم المتوسط، والحكومات الملكية تناسب الدول الكبيرة. بيد أن كل أشكال الدستور يمكن أن يُساء استخدامها. "قلو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه

(1) Ibid.

(2) S.C., III, 1. p. 33.

(٣) تُستخدم كلمة "طاغية" هنا بمعناها المألوف. ومع ذلك فإن الطاغية، بلغة روسو الفنية، هو الذى

يغتصب سلطة الملك، فى حين أن المستبد هو الذى يغتصب سلطة صاحبة السيادة. وبذلك لا يمكن

أن يكون الطاغية مستبداً، لكن المستبد يكون طاغية دائماً" (المؤلف) (S.C., III, 3. p. 57).

(4) S.C., III, 9. p. 73.

(5) S.C., III, 3. p. 57.

ديمقراطيًا، ولذلك فإن حكومة على هذا المستوى من الكمال لا تصلح للبشر^(١). ويتحدث روسو هنا عن الديمقراطية بالمعنى الحرفي، التي تكون من بين كل أشكال الدستور والشكل الأكثر احتمالاً الذي يؤدي إلى فرقة، وحرب أهلية. والقول بأن الحكومة الملكية معرضة لسوء الاستخدام واضح وجلي. إن "النظام الأفضل والأقرب إلى الطبيعة" هو أن يحكم الجمهور عقله عندما يكون من المؤكد أن هؤلاء العقلاء يحكمونه من أجل صالحه، لا من أجل صالحهم هم^(٢). بيد أن هذا ليس مؤكدًا بالتأكيد. ويمكن للأرستقراطية أن تفسد وتتخط، مثل أي شكل آخر من أشكال الحكومة. إن الميل إلى الفساد طبيعي، وختمى في كل أشكال الدستور في واقع الأمر. "إن الهيئة السياسية، والجسم الإنساني أيضًا، يموتان بمجرد أن يولدا، ويحملان داخلهما أسباب انهيارهما"^(٣). صحيح أنه يجب على الناس أن يحافظوا على الهيئة السياسية في حالة جيدة بقدر المستطاع، تمامًا كما يحافظون على أجسامهم. ويمكن أن يتم هذا بصورة جيدة بفصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية بوضوح، وبوسائل دستورية متنوعة. لكن حتى الدولة المكونة تكوينًا جيدًا سيكون لها نهاية، حتى إذا استمرت في البقاء مدة أطول من دول أخرى، بغض النظر عن الظروف غير المتوقعة، تمامًا مثلما يموت الجسم الإنساني السليم والقوى في النهاية، على الرغم من أنه هو نفسه، وبغض النظر عن الأعراض غير المتوقعة، يميل إلى البقاء جسمًا عليلًا وواهنا.

٤ - إن قدرًا معينًا مما قاله روسو في كتابه "العقد الاجتماعي" يرتبط، بوضوح، بإيثاره للجمهورية الصغيرة، مثل مدينته هو "جنيف". ففي الدولة الصغيرة جدًا يستطيع المواطنون أن يجتمعوا معًا بصورة دورية، ويمارسوا وظائفهم التشريعية مثلًا. لقد زودته دولة - المدينة اليونانية، وجمهورية سويسرا الصغيرة بمثاله عن الدولة من جهة الحجم. وفضلاً

(1) S.C., III, 4. p. 59.

(2) S.C., III, 5. pp. 50-51.

(3) S.C., III, 11. p. 77.

عن ذلك، لم يكن نقيضا الغنى والفقر اللذان شوها فرنسا المعاصرة، وأثارا استياء روسو موجودين فى حياة شعب سويسرا الأكثر بساطة. كما أن نظام التمثيل الذى استهجنه روسو شجع عليه اتساع الدول، حتى إذا "كان قد جاءنا من الحكومة الإقطاعية، من ذلك النظام الظالم والسخيف الذى يحط من قدر البشرية، ويدنس اسم الإنسان"⁽¹⁾. لقد فهم روسو جيدا أن الدولة الصغيرة جدا تعاني من مساوئ معينة، مثل صعوبة الدفاع عن نفسها، غير أنه قبل فكرة اتحادات الدول الصغيرة.

بيد أن استياء روسو من الدول الصغيرة يشكّل جانبا غير هام نسبيا، مع إنه ملفت للنظر، من جوانب نظريته السياسية. لم يكن روسو خياليا ليفترض أن فرنسا، مثلا، يمكن أن تختزل، من الناحية العملية، إلى كثرة من الدول الصغيرة، أو إلى اتحادات من هذه الدول. وعلى أية حال إن فكرته عن سيادة الشعب، ومثاله عن الحكم للشعب ذوا أهمية كبيرة وتأثير أكبر من أى فكرة من أفكاره عن الحجم المناسب للدول. لقد كان لفكرة السيادة الشعبية أثر على "روبسبير" واليعاقبة. ويمكننا أن نقول إنه عندما انتشر شعارا الحرية والمساواة فى أوروبا، فإن أفكار روسو هى التى كانت تنتشر إلى حد ما، على الرغم من أنه لم يكن مناصرا للثورة. ولم يكن روسو عالميا؛ فقد كره عالمية عصر التنوير، وانتقد بشدة نقص الوطنية، وحب الوطن اللذين كانا يميزان إسبرطة، والجمهورية الرومانية الأولى، والشعب السويسرى. ويمكننا أن نقول على الأقل، بالتالى، إن فكرة روسو عن السيادة الشعبية الوطنية تشبه، إلى حد ما، نمو الديمقراطية الوطنية من حيث إنها تتميز عن الاشتراكية العالمية.

ومع ذلك، فإنه يصعب أن نقيم التأثير العملى لكتابات روسو عن التطور السياسى والاجتماعى؛ لأننا نكون مجبرين على أن نحصر أنفسنا فى إشارات عامة بصورة كبيرة أو قليلة. ويسهل كثيرا أن نتعقب تأثير نظرياته على فلاسفة آخرين. والمفكران اللذان يخطران بالبال مباشرة هما كانط وهيغل.

(1) S.C., III, 15. p. 33.

إن نظرية روسو عن العقد الاجتماعي ذات أهمية ضئيلة، أو ليست ذات أهمية، في هذا الشأن. لقد أعطاهما أهمية، بالفعل، كما يبين عنوان عمله السياسي الرئيسي بوضوح، بيد أنها ليست إلا مجرد وسيلة مصطنعة، أخذها من كتاب آخرين، لتبرير الانتقال من حالة الطبيعة المفترضة إلى حالة المجتمع السياسي. إنها ليست نظرية لها أي مستقبل. وما هو أكثر أهمية نظرية الإرادة العامة. بيد أن هذه النظرية تطورت على نحوين على الأقل.

ففي المسودة الأصلية لكتاب "العقد الاجتماعي" يتحدث روسو عن الإرادة العامة مشيرًا إلى أنه يوجد في كل إنسان فعل خالص للفهم، يفكر فيما يرغبه لجاره، وفيما يكون من حق جاره أن يرغبه له. إنه يتصور الإرادة هنا بأنها عاقلة. دعنا نضيف إلى هذه النظرية التي يعبر عنها في كتاب "العقد الاجتماعي" أن "دافع الشهوة وحده هو العبودية، في حين أن طاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا هي الحرية"⁽¹⁾. ثم إن لدينا إرادة مستقلة، وعاقلة، أو عقلاً عملياً يشرع به الإنسان لنفسه في طبيعته الأسمى، ويسن قانوناً أخلاقياً يخضع له في طبيعته الدنيا. وهذا القانون عام وكنى؛ بمعنى أن العقل يسن ما هو صحيح، وما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في نفس الظروف، بصورة ضمنية على الأقل. وفكرة الإرادة المستقلة هذه التي تشرع في المجال الأخلاقي هي استباق واضح لأخلاق كانط. وقد يُعترض على أن الإرادة الكانطية عاقلة بصورة خالصة، في حين أن روسو يشدد على واقعة مؤداها أن العقل لا يكون فعالاً من حيث إنه موجه للفعل إذا لم يُطبع القانون في قلوب الناس في صفات لا تُمحي، ولا تُطمس. وتحتاج الإرادة العاقلة إلى قوة دافعة تكمن في دوافع الإنسان الأساسية. وهذا صحيح. وصحيح أن روسو يشدد على الدور الذي يلعبه الدافع الداخلي في حياة الإنسان الأخلاقية. بيد أنه ليست هناك نية لافتراض أن نظرية روسو عن الإرادة العامة، ونظرية كانط عن العقل العملي هما نظرية واحدة وهما هما. والمسألة هي ببساطة أن هناك عناصر في نظرية روسو يمكن تطويرها في اتجاه كانطي. وقد تأثر كانط بكتابات روسو بالتأكيد.

(1) S.C., III, 8. p. 19.

ومع ذلك، ليست الإرادة العامة عامة وكلية ببساطة من جهة هدفها. كما أنها عامة وكلية من جهة موضوعها كما يرى روسو. أعنى أنها إرادة الشعب صاحب السيادة؛ إرادة الموجود الأخلاقي، أو الشخص العام الذي يخرج إلى حيز الوجود عن طريق العقد الاجتماعي. ولدينا هنا أصول النظرية العضوية للدولة التي طورها هيجل. فقد انتقد هيجل نظرية العقد الاجتماعي، ورفضها، غير أنه أدان روسو؛ لأنه جعل الإرادة مبدأ للدولة^(١). إن هيجل لم يتغاض عن نظريتي روسو عن الدولة، والإرادة العامة بالتأكيد؛ غير أنه درسه، وتأثر به في تطوير نظريته السياسية.

لقد لاحظنا أن روسو يعبر عن استياء من الدول الصغيرة. وفي نوع المجتمع السياسي الذي نظر إليه على أنه مثالي تتجلى الإرادة العامة فيما قد نسميه بالسلوك الديمقراطي الصريح، أعنى عن طريق اقتراح المواطنين في مجلس شعبي. غير أننا لو افترضنا دولة كبيرة، تكون فيها هذه المجالس غير قابلة للتنفيذ تمامًا، فإن الإرادة العامة لا يمكن أن تجد تعبيرًا في تشريع مباشر. فهي يمكن أن تجد تعبيرًا جزئيًا في انتخابات دورية، بيد أنها تحتاج للتعبير التشريعي إلى تفسير عن طريق شخص، أو أشخاص غير الشعب صاحب السيادة. وهي ليست بعيدة جدًا عن تصور الإرادة العامة التي لا تخطئ، وتجد تعبيرًا محكمًا عن طريق أفواه بعض القادة. ولا أعنى أن روسو يستحسن هذا التفسير لنظريته. ويمكنه أن يشير إلى أقسام من كتاباته التي تناهضها. وفي الوقت نفسه تلائم فكرة الإرادة شبه الصوفية التي تبحث عن تفسير محكم استغلالاً من هذا النوع.

ومع ذلك، ثمة طريقة أخرى يمكن أن تتطور بها نظرية الإرادة العامة. ففي إمكاننا أن نتصور فكرة على أنها تمتلك مثلاً فعالاً يمكن التعبير عنه بتاريخه، وعاداته، ونظمه، ويكون مرناً بمعنى أنه ليس مثلاً ثابتاً، ومحكمًا، بل إنه مثال

(١) The Philosophy of Right, Trans. By T.M. Knox. Oxford, 1942. pp. 156-7. - راجع

أيضاً ترجمتنا العربية فقرة رقم ٢٥٨ - إضافة (المراجع).

يتكون بالتدريج، ويحتاج إلى تعديل، وتشكيل على ضوء تطور الأمة. ثم إننا نستطيع أن نتحدث عن مهمة المشرعين، ومهمة المنظرين السياسيين من حيث إنها محاولة التعبير العيني الملموس عن هذا المثال، وبيان ما تريده الأمة "بالفعل". ولا أفترض أن هذا التصور بمنأى عن النقد. وهدفى هو أنه يمكن تقديم نظرية عن الإرادة العامة بدون أن نُجبر على تصور أداة التفسير على أنها لسان حال لا يخطئ. إن المشرع، والحكومة قد يحاولان أن يريا ما هو أفضل بالنسبة للأمة على ضوء عاداتها، ونظمها، وظروفها التاريخية، غير أنه لا ينجم عن ذلك أن تفسر ما هو أفضل يُنظر إليه، أو يجب أن ينظر إليه، على أنه صحيح. إنه يمكن أن نجعل فكرة الأمة التي تريد ما هو أفضل بالنسبة لها، وفكرتى الحكومة والمشرع من حيث إنها تحاول، أو تحاول في ظل إلزام، أن تعبّر عن هذه الإرادة، بدون افتراض أن هناك أى أداة من أدوات التفسير والتعبير لا تخطئ. وبمعنى آخر، يمكن أن نجعل نظرية روسو ثلاثم حياة دولة ديمقراطية كما هي موجودة فى ثقافتنا الغربية.

ومن الأسباب الرئيسية لماذا تكون التطويرات المتنوعة لنظرية روسو ممكنة هو الغموض بالتأكيد الذى يمكن أن يوجد فيما يقوله عن النظرية. وغموض هام هو الآتى: عندما يقول روسو إن النظام الاجتماعى هو أساس كل الحقوق، فإن قوله يمكن أن يؤخذ بمعنى غير ضار إذا فهمنا مصطلح "الحق" على أنه الحق الشرعى. ويصبح القول من ثم بديهية، ولكن عندما يقول إن التشريع يولد الأخلاق⁽¹⁾، فإن ذلك يفترض أن الدولة هي مصدر التمييزات الأخلاقية. وإذا ربطنا هذا بهجومه على الجماعات الجزئية بدفاعه عن دين مدنى، من حيث إنه يتميز عن الدين الموحى به الذى يتحقق عن طريق الكنيسة، فمن اليسير أن نفهم كيف يتضح الموقف وهو أن نظرية روسو السياسية تتجه فى اتجاه المذهب الشمولى. مع إنه لم يعتقد، فى حقيقة الأمر، أن الأخلاق تعتمد ببساطة على الدولة. وفضلاً عن ذلك،

(1) S.C., IV, 7. p. 111.

يصر روسو على الحاجة إلى المواطن الفاضل إذا كان ينبغي أن تكون الدولة نفسها سالحة. وبذلك فإنه يواجه المأزق الذي وقع فيه أفلاطون. وهو أنه لا يمكن أن تكون هناك دولة سالحة بدون مواطنين صالحين. غير أن المواطنين لا يكونون صالحين إذا مالت الدولة، في تشريعها، وحكومتها، إلى تضليلهم وإفسادهم. وهذا هو أحد الأسباب التي تفسر لماذا لجأ روسو إلى فكرة "مشرّع" مستتير على نمط "صولون" أو "ليكرجوس". بيد أن الواقعة المحض التي تقول إن روسو واجه هذا المأزق تبين أنه لم يعتقد أن الأخلاق تعتمد على الدولة ببساطة؛ بمعنى أن ما تعلنه الدولة أنه حق يكون حقاً. فضلاً عن ذلك، اعتقد أن قانوناً طبيعياً مكتوباً أو مطبوعاً في قلوب البشر. وإذا اعتبر أن هذا القانون الطبيعي يجد تعبيراً محكماً في إرادة الشعب صاحب السيادة المعلن عنها بالتأكيد، فإن هذا التفاؤل يرجع إلى إيمانه بخيرية الإنسان الطبيعية لا إلى إيمانه بوضعية أخلاقية. ومع ذلك، لا يمكن إنكار أنه صاغ أقوالاً تتم عن وضعية أخلاقية؛ بمعنى أنها تبدو أنها تتضمن استمداد الأخلاق من التشريع، والرأي الاجتماعي. وبمعنى آخر، إن نظريته غامضة، إذا أخذناها بأسرها. فالإنسان يريد الخير باستمرار، غير أنه يمكن أن يخطئ من جهة طبيعته. فمن الذي يجب أن يفسر القانون الأخلاقي؟ الرد غامض. فأحياناً نخبر بأنه الضمير، وأحياناً نخبر بأنه المشرّع. ومن جهة صوت المشرّع فإنه يخطئ بالضرورة؛ فقد يتأثر بالمصالح الأنانية، ومن ثم لا يعبر عن الإرادة العامة. ولا بد أن يكون الضمير هو العامل الحاسم. ومن جهة أخرى، يجب على الإنسان أن يعمل بموجب قرار الشعب صاحب السيادة: إذا كان لا بد أن يكون حراً بالضرورة. إنه يصعب أن نزع أن ثمة غموضاً هنا. وبذلك، حتى على الرغم من أن روسو نفسه يشدد على القانون المطبوع في صفات لا تمحي ولا تطمس في قلوب البشر، وفي صوت الضمير، فإننا نستطيع أن نفهم الإدعاء الذي يقول إن هناك عناصر متعارضة في نظريته، وأن العنصر الجديد هو الميل إلى استبعاد التصور التقليدي لقانون أخلاقي طبيعي.

وثمة ملاحظة أخيرة، وهي: لقد أدرجنا روسو تحت العنوان العام لعصر التنوير في فرنسا، ونظرًا للواقعة التي تقول إنه اعتزل عن الموسوعيين ودائرة هولباخ، فإن هذا قد يبدو تصنيفاً غير مناسب. وفي تطوير الأدب لم يكن لروسو أثر قوى في فرنسا فحسب، بل في الأدب الألماني أيضاً، وبصفة خاصة في فترة العاصفة Sturm، والانديفاع Drang⁽¹⁾. وقد يبدو هذا سبباً إضافياً لإبعاده عن عصر التنوير في فرنسا. غير أن روسو لم يكن منشئ أدب الحساسية، حتى إذا كان قد أعطاه دفعة قوية، ولم يكن وحده من بين الفلاسفة والكتاب الفرنسيين في القرن الثامن عشر الذين أكدوا أهمية الانفعالات، والوجدان في الحياة الإنسانية. فحسبنا أن نذكر فوفينارج مثلاً. ويبدو الموقف على النحو التالي: إذا اخترنا المذهب العقلي الجاف، والنزعة الشكية في الدين، والميل إلى المادية من حيث إنها الخصائص الرئيسية لعصر التنوير في فرنسا، فإننا لا بد أن نقول بالتأكيد إن روسو قد تجاوز عصر التنوير. بيد أننا نستطيع أن نراجع جيداً تصورنا للفترة لتشمل روسو، لأننا يمكن أن نجد فيها شيئاً غير المذهب العقلي الجاف، والمادية، والنزعة الشكية في الدين. حقيقة الأمر هي أنه بينما توجد جذور روسو في حركة التفكير العظيمة العامة في فرنسا في القرن الثامن عشر، فإنه علمٌ شهير جداً في تاريخ الفلسفة، والأدب حتى إنه لن يكن مفيداً أن نعطيه لقباً مميزاً، ونعتقد أننا قد أوفينا حقه تماماً. فهو جان جاك روسو، ويبقى جان جاك روسو، لا مجرد نموذج لنمط ما. إن بعض نظرياته، مثل العقد الاجتماعي، معروفة ومعهودة في عصره، وذات أهمية تاريخية ضئيلة. وفي جوانب أخرى من تفكيره، الأساسى، والتربوي، والسيكولوجي تطلع إلى المستقبل. وبعض مشكلاته، مثل العلاقة بين الفرد والدولة هي مشكلات حقيقية الآن بصورة واضحة مثلما كانت عندما كتبها، حتى إذا أعطينا لتساؤلاته صياغات مختلفة.

(1) مصطلح "العاصفة والانديفاع" يطلق - في ألمانيا - على حركة الأدب التي مهدت للرومانسية. وكان من أعلامها جوته نفسه (المراجع).

الجزء الثانى...

عصر التنوير فى ألمانيا

الفصل الخامس

عصر التنوير في ألمانيا (١)

كرستيان توماسيوس - كرسيتان فولف - أتباع

فولف وخصومه.

١ - أفضل مَنْ يمثّل المرحلة الأولى من التنوير في ألمانيا ربما يكون كرسيتان توماسيوس Christian Thomasius (١٦٥٥ - ١٧٢٨)، ابن جاكوب توماسيوس الذي كان أحد معلمي ليبنتس. شدد كرسيتان توماسيوس في مرحلة شبابه على تفوق الفرنسيين على الألمان في مجال الفلسفة. إذ إن الألمان لديهم ميل إلى التجريدات الميتافيزيقية التي لا تساعد على الخير العام ولا على السعادة الفردية. فالميتافيزيقا لا تنتج معرفة واقعية. وفضلاً عن ذلك، فإن الفلسفة التي تُعَلَّم في الجامعات تفترض أن غاية التأمل العقلي هي تأمل الحقائق المجردة لذاتها. بيد أن هذا الفرض خاطئ؛ لأن قيمة الفلسفة تكمن في فائدتها، أعني في ميلها إلى المساهمة في تحقيق الخير الاجتماعي، أو الخير العام، وإلى سعادة الفرد، أو خيره. وبمعنى آخر، الفلسفة هي وسيلة للتقدم.

ويرجع هذا العداء للميتافيزيقا والمذهب العقلي الخالص إلى المذهب التجريبي إلى حد ما. إن العقل، كما يرى توماسيوس، لا بد أن يُنقى من الأهواء، والتصورات المسبقة، وبصفة خاصة من تلك التي تميز المذهب الأرسطي والإسكولائية. لكنه إذا كان قد رفض الميتافيزيقا الأرسطية والإسكولائية، فإنه لم يفعل ذلك ليضع مكانها ميتافيزيقا أخرى. ومن ثم هاجم توماسيوس كتاب نواء

العقل والجسم" لـ "شيرنهاوس" Tschirnhaus^(١)، مثلاً، الذي دافع عن تطبيق المنهج الرياضى فى فلسفة للاكتشاف، والذي مجد بلوغ الحقيقة من حيث إنها المثال النبيل للحياة الإنسانية، وذلك تحت تأثير ديكارت وإسبينوزا. إنه جلى، بالنسبة لتوماسيوس، إن معرفتنا الإنسانية تعتمد على الحواس. فليس لدينا أفكار فطرية، ولا نستطيع أن نكتشف حقائق عن العالم عن طريق منهج استنباطى خالص: إن التجربة والملاحظة هما المصدران الوحيدان الجديران بالثقة للمعرفة، وتحدد الحواس حدود هذه المعرفة. فمن جهة، إذا لم يكن هناك أى شىء صغير لا يؤثر على الحواس، فإننا لا نستطيع أن نعرفه، ومن جهة أخرى، هناك أشياء كبيرة حتى إنها تفوق قدرة عقولنا. إننا نستطيع أن نعرف، مثلاً، أن موضوعات الحواس تعتمد على علة أولى، بيد أننا لا نستطيع أن نعرف، عن طريق الفلسفة على الأقل، طبيعة هذه العلة. إن اعتماد عقولنا على الإدراك الحسى ووجود حدود لمعرفةتنا يظهران خواء التأمل الميتافيزيقى. إنه يجب علينا ألا نسمح لأنفسنا بأن نرتد إلى الميتافيزيقا بالشك فى جدارة الحواس، ثم محاولة تقديم برهان فلسفى على جدارتها. إن الشك له، بالفعل، مكانه المناسب فى حياتنا العقلية؛ لأنه يجب علينا أن نخضع للشك آراء الماضى التى ثبت أنها عديمة الفائدة للإنسان. غير أن الحس المشترك السليم يضع حدًا للشك. إنه يجب علينا أن نتجنب التورط إما فى المذهب الشكى، أو فى الميتافيزيقا. ويجب علينا، بالأحرى، أن نكرس أنفسنا لبلوغ معرفة العالم التى تقدمها الحواس، ليس من أجل المعرفة لذاتها، وإنما من أجل فائدتها.

لكن على الرغم من أن فكرة توماسيوس عن الفلسفة، كما تظهر فى كتابيه "مدخل إلى المنطق" و"المنطق العملى" (وكلاهما فى عام ١٦٩١)، هى التعبير عن رؤية تجريبية إلى حد ما، فإن هؤلاء المؤرخين الذين لم يربطوها بالتطورات الاجتماعية فحسب، وإنما ربطوها أيضاً بروية الإصلاح البروتستانتى ربما كانوا

(١) شيرنهاوس (١٥٦١ - ١٧٠٨) فيلسوف، ورياضى، وفيزيائى ألمانى. أدخل فى الجبر تحويلاً عاماً لتبسيط المعادلات الجبرية. من أهم مؤلفاته "دواء العقل والجسم" (المترجم).

على حق. وبالتأكيد إذا قررنا ببساطة أن الأهمية التي تُعطى لفكرة الخير العام هي تعبير عن صعود الطبقة المتوسطة، فإننا نعرض أنفسنا لمستولية المغالاة؛ لأن فكرة الخير العام كانت ظاهرة وبارزة في فلسفة العصور الوسطى مثلاً. وقد يصح في الوقت نفسه أن يرتبط التطور النفعي للفلسفة، بارتباطه مع فكرة العقل المستتير الذي يستخدم قدراته لتطوير الخير العام، نقول قد يرتبط إلى حد ما ببنية المجتمع في مرحلة ما بعد العصور الوسطى، ومن غير المعقول أن نتحدث عنه بأنه فلسفة "برجوازية"، شريطة أن لا تُستخدم هذه الكلمة بمعنى سيئ. وبالنسبة للارتباط الديني، يبدو أن هناك بعض الحقيقة في وجهة النظر التي تذهب إلى أن الفلسفة البرجوازية هي امتداد علماني لرؤية الإصلاح البروتستانتي. فالخدمة الحقيقية لله يجب أن توجد في الأشكال العادية للحياة الاجتماعية، لا في التأمل المنعزل لحقائق أبدية، أو في الانصراف عن العالم بالزهد، والتكشف. وعندما تُفصل هذه الفكرة عن وضعها الديني بدقة، فإنها تؤدي، بسهولة، إلى نتيجة هي أن التقدم الاجتماعي، والنجاح الفردي في هذا العالم هما علامتان من علامات الفضل الإلهي. وإذا كان للتأمل الفلسفي، كما اعتقد لوثر، أهمية ضئيلة، أو إذا لم يكن له أهمية، في المجال الديني، فإنه ينجم عن ذلك أنه يجب أن يُكرس لتطوير الخير الاجتماعي، وللسعادة الدنيوية الفردية. إن المنفعة، وليس تأمل الحقيقة من أجل ذاتها، هي الباعث الرئيسي لهذا التأمل. أعني أن الفلسفة ترتبط بمسائل الأخلاق، والتنظيم الاجتماعي، والقانون، بدلاً من أن ترتبط بالميتافيزيقا واللاهوت. إنها تركز على الإنسان، بيد أن هدفها الرئيسي عندما تركز على الإنسان هو أن تطور خيره الدنيوي، بدلاً من أن تدمج أنثروبولوجيا فلسفية في ميتافيزيقا عامة للوجود. إنه يجب أن ننظر إلى الإنسان من الناحية السيكلوجية، لا من الناحية الميتافيزيقية، أو من وجهة نظر لاهوتية.

ولا يعني هذا، بالتأكيد، أن الفلسفة يجب أن تكون ضد ما هو ديني. فقد كانت فلسفة التنوير الفرنسي تعادي باستمرار، كما رأينا، المذهب الكاثوليكي،

وتعادى، عند كتاب معينين، الدين بوجه عام، الذى نُظر إليه على أنه عدو للتقدم الاجتماعى. غير أن وجهة النظر هذه لم تميز، بالتأكيد، التتوير الألمانى بوجه عام، أو توماسيوس بوجه خاص. فقد كان توماسيوس بعيداً عن أن يكون رجلاً غير متدين. فهو، على العكس، ارتبط بالنزعة التقوية، وهى حركة نشأت فى الكنيسة اللوثرية فى نهاية القرن السابع عشر، وكانت تهدف إلى بعث حياة تعبدية جديدة فى هذه الجماعة المتدينة. لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إن النزعة التقوية ردت الدين ببساطة إلى الوجدان، فإنها لم تتعاطف مع الميتافيزيقا، أو مع اللاهوت الإسكولائى، لكنها شددت على الإيمان الشخصى وعلى ما هو باطنى وداخلى. ومن ثم ساهمت النزعة التقوية، مثل المذهب التجريبي، لأسباب مختلفة، فى صرف الفلسفة عن الميتافيزيقا، واللاهوت الطبيعى^(١).

إن نتيجة كتاب "علم العقل أو نظرية العقل" هى أن الميتافيزيقا عديمة الفائدة، ولا بد أن يُستخدم العقل فى تطوير خير الإنسان. ويقدم توماسيوس نظريته الأخلاقية فى كتابيه "مدخل إلى الأخلاق" (عام ١٦٩٢) و"الأخلاق العملية" (عام ١٦٩٦). بيد أن النظرية مرت بتحول غريب وملفت للنظر؛ فلقد أُخبرنا فى البداية أن الخير الأقصى للإنسان هو سكون النفس، والذى يبين الطريق إليه هو العقل، أعنى الإرادة من حيث إنها الملكة التى تقود الإنسان بعيداً عن الخير. ويبدو هذا مثلاً فردياً. بيد أن توماسيوس يمضى فيقرر أن الإنسان هو كائن اجتماعى بطبيعته، ولا يكون إنساناً إلا من حيث إنه عضو فى المجتمع، إذا تحدثنا بصورة ملائمة. وينجم عن ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ سكون النفس بدون الرابطة

(١) هذه العبارة صحيحة فيما يخص التأثير المباشر للنزعة التقوية على توماسيوس وأتباعه؛ لأنها مالت إلى تخليص الدين واللاهوت من مجال التأمل الفلسفى. غير أن العبارة فى حاجة إلى تقييد؛ لأن معرفة ما بالنزعة التقوية ضرورية، مثلاً، كما سنرى فى المجلد القادم، لفهم تطور فكر هيجل (المؤلف).

الاجتماعية، بدون حب أقرانه، ويجب على الفرد أن يكرس نفسه للخير العام. وعن طريق الحب المتبادل تنشأ إرادة عامة تجاوز الإرادة الخاصة والأنانية الخالصة. ويبدو أنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن أن توصف الإرادة بأنها سيئة؛ لأن "الحب العقلي" هو تجلٍ للإرادة، ومن الحب العقلي تنشأ الفضائل. بيد أن توماسيوس لا يريد مطلقاً أن يقرر أن الإرادة الإنسانية سيئة. فالإرادة هي عبد للدوافع الأساسية أو للبواعث مثل الرغبة في الثروة، والشهرة، والسعادة. ولا يمكن إحراز الأنانية عن طريق مجهوداتنا الخاصة. إن الاختيار الإنساني والفعل لا يمكن أن ينتجا سوى الخطيئة. والنعمة الإلهية وحدها هي التي في إمكانها أن تنقذ الإنسان من عجزه الأخلاقي. وبمعنى آخر، إن النزعة التقوية هي التي لها الكلمة الأخيرة في كتابات توماسيوس الأخلاقية، ويلوم نفسه على الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يطور أخلاقاً طبيعية بقدرته هو الخاصة.

وترجع شهرة توماسيوس إلى كتاباته في الفقه القانوني، والقانون العالمي؛ فقد نشر في عام ١٦٨٨ كتاب "مؤسسات الفقه القانوني المدرسي"، و"القوانين الأساسية للطبيعة والعالم"، و"المنظور البرهاني عند بفندروف". وفي هذا العمل كتب، كما يشير العنوان، اعتماداً على الفقيه القانوني الشهير "صموئيل بفندورف" (١٦٣٢ - ١٦٩٤)^(١). غير أنه أظهر درجة عظيمة من الأصالة والاستقلال في مؤلفه الأخير "أسس قانون الطبيعة وقانون الأمم" (عام ١٧٠٥). يبدأ فيه بنظر في الإنسان من إنه سيكولوجي بطبيعته، وليس ميتافيزيقياً. ويجد في الإنسان ثلاثة دوافع أساسية هي: الرغبة في أن يحب طويلاً وبسعادة بقدر الإمكان، والخوف الغريزي من الموت والألم، والرغبة في الملكية والسيادة. ولما كان العقل لا يتحكم في هذه الدوافع أو البواعث، فإن الحالة الطبيعية للمجتمع البشري توجد، التي هي مزيج من الحرب والسلام، وتميل باستمرار إلى الاندماج في الحالة الأولى. ولا

(١) صموئيل بفندورف (١٦٣٢ - ١٦٩٤) فقيه ومؤرخ ألماني. من مؤلفاته: القانون الطبيعي، ودستور الإمبراطورية الألمانية... (المترجم).

يمكن علاج هذه الحالة إلا عندما ينتصر التأمل العقلي ويتجه إلى أن يحقق للإنسان الحياة الأطول والأكثر سعادة بقدر المستطاع. لكن ما عساها أن تكون الحياة السعيدة؟ إنها في المقام الأول الحياة العادلة، وينص مبدأ العدالة على أنه يجب علينا ألا نفعل للآخرين ما نحب ألا يفعلوه لنا. ويقوم على هذا المبدأ القانون الطبيعي بالمعنى الضيق، أعنى من حيث إنه يتجه إلى حفظ العلاقات السلمية الخارجية. وهي في المقام الثاني الحياة التي توصف بالكرامة، وينص مبدأ الكرامة على أنه يجب علينا أن نفعل للآخرين ما نحب أن يفعلوه لنا. ويقوم على هذا المبدأ السياسة التي تتجه إلى تطوير السلام بالفعل الأريحي. وهي في المقام الثالث الحياة التي تتطلب الفضيلة واحترام الذات، والمبدأ هنا هو أنه يجب علينا أن نفعل لأنفسنا ما يحب أن يفعله الآخرون لأنفسهم حسب قدراتهم. ويقوم على هذا المبدأ الأخلاق، التي تتجه إلى تحقيق السلام الداخلي.

إن لدينا هنا وجهة نظر مختلفة عن وجهة النظر التي تفترضها ملاحظات توماسيوس في كتابه "الأخلاق العملية" عن عجز الإنسان على أن يطور حياة أخلاقية بمجهوداته هو الخاصة؛ لأنه في كتاب "أسس القانون الطبيعي والدولي المستمدة من الحس المشترك" يتبنى، بوضوح، الموقف الذي يقول إننا نستطيع أن نستمد القانون الطبيعي من العقل الإنساني، وأن الإنسان يستطيع بممارسة العقل أن يتغلب على دوافعه الأنانية، ويطور ما هو نافع ومفيد، أعنى الخير العام. كما أن "بفندورف" استمد القانون الطبيعي من العقل، بيد أن توماسيوس فصل القانون الطبيعي عن الميتافيزيقا واللاهوت بصورة أكثر حدة مما فعل "بفندورف". ومن ثم نجد فكرة تميز التنوير؛ وهي أن العقل يستطيع أن يداوى جروح الحياة الإنسانية، وأن ممارسة العقل يجب أن تتجه إلى الخير الاجتماعي. إن الإنسان يجد خيره الخاص في التغلب على رغباته وشهواته الأنانية، وفي إخضاع نفسه لخير المجتمع. ولا يعنى هذا أن توماسيوس نبذ الاعتقاد في الدين تمامًا، أو فيما يفوق الطبيعة. لكنه مال إلى فصل الدين، الذي ينتمي إلى مجال الإيمان، والشعور، عن

مجال التأمل الفلسفي. إن تشديد "كالفن" على المشاركة يظهر في شكل علماني؛ بيد أنه يتواجد مع النزعة التقوية اللوثرية عند توماسيوس.

٢ - والممثل الرئيسي للمرحلة الثانية من التتوير الألماني هو "كرستيان فولف" Christian Wolff (١٦٧٩ - ١٧٥٤). ومع ذلك، فإننا نجد عند فولف نظرة مختلفة تمامًا عن نظرة توماسيوس. فعداء فولف للميتافيزيقا، المرتبط بالنزعة التقوية، لا وجود له مطلقًا. ونجد بدلاً من ذلك تجديدًا لفلسفة أكاديمية، وميتافيزيقا مدرسية، ونزعة عقلية شاملة ودقيقة. ويجب ألا يؤخذ هذا على أنه يتضمن أن فولف كان عقليًا بمعنى أنه كان ضد ما هو ديني، فهو لم يكن من هذا النوع على الإطلاق. لكنه طور مذهبًا عقليًا كاملًا لفلسفة شمل الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي، وكان له تأثير قوى في الجامعات. لقد أكد، بحق، الغاية العملية للفلسفة، وكان هدفه هو تطوير نشر الفهم والفضيلة بين الناس. بيد أن الملاحظة المميزة لتفكيره هي ثقته في قدرة العقل الإنساني على أن يبلغ اليقين في مجال الميتافيزيقا، بما في ذلك المعرفة الميتافيزيقية بالله، وإصراره على بلوغ هذا اليقين. وتجد هذه النزعة العقلية تعبيرًا في عناوين كتاباته الألمانية التي تبدأ باستمرار بالكلمات "الأفكار العقلية عن...؛" ومنها على سبيل المثال: "الأفكار العقلية عن الله، والعالم، ونفس الإنسان" (عام ١٧١٩). وتكون أعماله اللاتينية معًا "الفلسفة العقلية". لقد كان الفصل التقوي لمجال الإيمان عن مجال العقل، واستبعاد الميتافيزيقا من حيث إنها عديمة الفائدة وغير يقينية فكرة غريبة تمامًا عن تفكير فولف. وبهذا المعنى واصل التراث العقلي العظيم للفلسفة الأوروبية لما بعد عصر النهضة. لقد كتب معتمدًا على ليبنتس بصورة ملحوظة، الذي عبّر عن تفكيره بصورة إسكولائية وأكاديمية. لكن على الرغم من أنه كانت تتقصه أصالة ليبنتس وأتباعه الرواد الآخرين، فإنه علم من

الأعلام الذين لهم أهميتهم في الفلسفة الألمانية. وعندما ناقش كانط الميتافيزيقا والأدلة الميتافيزيقية، كان في ذهنه فلسفة فولف في الغالب؛ لأنه درس في مرحلة ما قبل النقد أفكار فولف وأتباعه وتمثلها.

ولد "فولف" في برسلو، وقدر له في البداية أن يدرس اللاهوت، على الرغم من أنه كرس نفسه في الحال للفلسفة، وحاضر في الموضوع في "لييزج". وجعلته بعض الملاحظات على "دواء العقل والجسم" لـ "شيرنهاوس" على علاقة بـ "ليينتس"، وبناء على توصية عين فولف أستاذًا للرياضيات في جامعة "هاله"، حيث لم يحاضر فيها في الرياضيات فحسب، وإنما في فروع الفلسفة المختلفة أيضًا. ومع ذلك، أثارت آراؤه عدااء زملائه التقويين، الذين اتهموه بالإلحاد، وأقنعوا فريديريك وليم الأول بأن يحرمه من منصبه (عام 1723). ولقد أمر فولف، بالفعل، بأن يغادر بروسيا في غضون يومين، وإلا كانت عقوبته الإعدام، وأستقبل في "ماربورج"، حيث واصل نشاطه كمحاضر وكاتب، بينما أثارت حالته مناقشة حارة في ألمانيا. واستدعاه فريديريك الثاني في عام 1740 أستاذًا في جامعة "هاله"، ومُنح اللقب فيما بعد. وفي الوقت نفسه، كان تأثير أفكاره ينتشر في الجامعات الألمانية. وتوفي في "هل" عام 1754.

لقد كان فولف عقليًا دقيقًا في بعض النواحي. ومن ثم كان المنهج المثالي بالنسبة له هو المنهج الاستنباطي. ويمكن استخدام هذا المنهج خارج المنطق الصوري والرياضيات البحتة عن طريق واقعة هي أن المبدأ الأسمى، وهو مبدأ عدم التناقض، ينطبق على كل حقيقة. ونستطيع أن نستمد من هذا المبدأ مبدأ العلة الكافية، الذي هو، مثل مبدأ عدم التناقض، مبدأ أنطولوجي، وليس مبدأ منطقيًا فحسب. ومبدأ العلة الكافية ذو أهمية عظيمة في الفلسفة. فالعالم، مثلاً، لا بد أن تكون علته الكافية في موجود مفارق، أعني في الله.

ولقد كان فولف، بالتأكيد، على وعى بأن المنهج الاستنباطي وحده لا يكفي لبناء نسق من الفلسفة، ولا يكفي إلى حد كبير لتطوير العلوم التجريبية. فنحن لا

نستطيع أن نمضى فى هذه العلوم بدون التجربة والاستقراء، بل حتى فى الفلسفة نحتاج إلى عناصر تجريبية. ومن ثم، يجب علينا فى الغالب أن نقنع بالاحتمال. إن بعض القضايا يقينية بصورة مطلقة؛ لأننا لا نستطيع أن نقرر عكسها دون أن نقع فى تناقض، بيد أن هناك قضايا كثيرة لا يمكن أن نردها إلى مبدأ عدم التناقض، لكنها تتمتع بدرجات متنوعة ومختلفة من الاحتمال.

وبمعنى آخر، لقد قبل فولف تمييز ليبنتس بين حقائق العقل، التى لا يمكن أن نقرر عكسها دون أن نقع فى تناقض، والتى هى صادقة بالضرورة، وحقائق الواقع، التى لا تكون صادقة بالضرورة، وإنما بصورة ممكنة. وطبق التمييز بهذه الطريقة مثلاً. فالعالم هو نسق الأشياء المتناهية المترابطة، وهو يشبه آلة تعمل، أو تتحرك بالضرورة بطريقة معينة؛ لأنها تكون على ما هى عليه. بيد أن هذه الضرورة مشروطة. فإذا أراد الله العالم على هذا النحو، فإنه لا يمكن أن يكون سوى ما هو عليه. وينجم عن ذلك أن هناك قضايا كثيرة صادقة عن العالم، لا يكون صدقها ضرورياً بصورة مطلقة. والعالم فى نفس الوقت مكون فى النهاية من جواهر، يمثل كل جوهر منها ماهية يمكن تصورها، من الناحية المثالية على الأقل، فى فكرة واضحة ومحددة. وإذا كانت لدينا معرفة بهذه الماهيات، فإننا نستطيع أن نستنبط سلسلة من حقائق ضرورية؛ لأننا عندما نتصور ماهيات، فإننا نجرد من وجود عيني، وننظر فى نظام الإمكان، بصرف النظر عن اختيار الله لهذا العالم الجزئى. وما هو عرضة للخلاف، بالفعل، هو وجهة نظر فولف التى تقول إن العالم يمكن أن يكون مختلفاً عما هو عليه لا تتسجم مع نظريته عن الماهيات؛ لأنه يمكن إثبات أن نظام العالم لا يمكن أن يكون إلا ما هو عليه، إذا سلمنا بالماهيات التى تكوّن العالم. ومع ذلك، فإن المسألة التى أريد أن أوضحها هى أن نزعة فولف العقلية، أعنى تشديده على أفكار متميزة ويمكن تعريفها، وعلى الاستنباط، أدت به إلى وصف الفلسفة بأنها علم الممكن، وعلم كل الأشياء الممكنة، والشئ الممكن هو أى شئ لا يحتوى على تناقض.

لقد ذكرنا ليبنتس، وليس ثمة شك، بالتأكيد، في أن فلسفته كان لها تأثير ملحوظ على تفكير فولف. وسننظر في نماذج لهذا التأثير باختصار. لكن عندما يعيد فولف فكرة الجواهر فإنه يشير بوضوح إلى الإسكولائيين، ولكن على الرغم من أنه كان حريصاً على أن يؤكد، إذا سلمنا بالازدراء المتفشي للمذهب الإسكولائي آنذاك، بأنه يطور أفكارهم، فإنه لا يخفي الواقعة التي تقول إنه لا يتعاطف، متبعاً في ذلك ليبنتس، مع الازدراء واسع النطاق لآرائهم وعملهم. وواضح أنه قد تأثر بالإسكولائيين بالفعل. بيد أن تركيز فولف على الوجود من حيث إنه ماهية يذكرنا بـ "سكوت" وليس بـ "الإكويني". إن المذهب الإسكولائي المتأخر، وليس المذهب التومائي هو الذي أثر في تفكيره. ولذلك يشير في كتابه "الأنطولوجيا" باستحسان إلى "سواريز" Suarez^(١)، الذي حظيت كتاباته بنجاح ملحوظ في الجامعات الألمانية، بل وحتى في الجامعات البروتستانتية.

ويمكن أن نلاحظ تأثير المذهب الإسكولائي في فولف في تقسيمه للفلسفة. فالتقسيم الأساسي الذي يرتد، بالطبع، إلى أرسطو هو تقسيمها إلى فلسفة نظرية، وفلسفة عملية. وتنقسم الفلسفة النظرية، أو الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا العقلية، التي تهتم بالنفس، والكسمولوجيا، التي تعالج الكون، واللاهوت العقلي، أو الطبيعي وموضوعه وجود الله وصفاته. (أما الفلسفة العملية فتتقسم عند أرسطو إلى الأخلاق، والاقتصاد، والسياسة). ولا يرجع الفصل الواضح للأنطولوجيا، أو الميتافيزيقا العامة عن اللاهوت الطبيعي إلى العصور الوسطى؛ فهو يُعزى، أحياناً، إلى فولف نفسه. بيد أن "كلوبرك" Clauberg (١٦٢٢ - ١٦٦٥)^(٢)، هو الذي قام

(١) سواريز، فرنسيسكو (١٥٤٨ - ١٦١٧)، لاهوتي إسباني، ولد في غرناطة، وتوفي في لشبونة. عمل أستاذاً في اللاهوت. وهو من المدافعين عن آراء القديس توما الإكويني، وكتب شروحاً على كثير من مؤلفاته. ومن أهم أعماله: "المنازعات الميتافيزيقية"، و"رسالة في الدين"، و"رسالة في التوبة"... (المترجم).

(٢) جوهان كلوبرك (١٦٢٢ - ١٦٦٥) فيلسوف ديكارتي ألماني... (المترجم).

بهذا الفصل من قبل، إذ إنه تكلم عن "أنطوسوفيا" بدلاً من "الأنطولوجيا"، واستخدم "جان بابست دو هاميل" Jean-Baptiste Duhamel (١٦٢٤ - ١٧٠٦)، وهو إسكولائي، مصطلح "الأنطولوجيا" في مؤلفه "الفلسفة الشاملة". فضلاً عن ذلك، كان فولف يهدف بوضوح في كتابه "الأنطولوجيا" إلى تطوير التعريفات التي قدمها الإسكولائيون، ومعالجتهم لعلم الوجود من حيث إنه وجود. وعلى الرغم من أن تقسيمه للفلسفة يختلف عن تقسيم القديس توما الإكويني مثلاً، فإن ترتيبه الهرمي لفروعها قد تطور بوضوح تحت التأثير الإسكولائي^(١). وربما لا تبدو هذه المسألة ذات أهمية كبيرة، غير أنه من الممتع على الأقل أن نلاحظ أن التراث الإسكولائي وجد حياة متصلة في فكر أحد الأعلام الرواد من التنوير الألماني، حتى إذا لم ينقص، من وجهة نظر تومائية دقيقة، من قدر المذهب الإسكولائي الذي وجد ملاذاً في فلسفة فولف. وهذا هو بالتأكيد ما اعتقده هؤلاء الذين قابلوا، مع الأستاذ جلسون، بين "المذهب الوجودي" عند الإكويني وأتباعه المخلصين "ومذهب الماهية" عند الإسكولائيين المتأخرين^(٢).

ويمكن أن نلاحظ تأثير ليبنتس بصورة جلية في معالجة فولف للجوهر. فعلى الرغم من أنه استبعد مصطلح "الموناد"، فإنه سلم بوجود الجواهر البسيطة التي لا يمكن إدراكها، والتي ليس لها امتداد ولا شكل، ولا يتشابه اثنان منها تشابهاً تاماً. والأشياء التي ندركها في العالم المادي هي تجمعات من هذه الجواهر، أو الذرات الميتافيزيقية، وينتمي الامتداد، كما هي الحال عند ليبنتس، إلى النظام الظاهري. كما أن الجسم الإنساني هو تجمع من جواهر. غير أنه يوجد في الإنسان نفس التي هي جوهر بسيط، ويمكن إثبات وجودها بالرجوع إلى واقعة الوعي،

(١) يجب أن نضيف أن تقسيم فولف للفلسفة له تأثير ملحوظ على الكتب التعليمية الإسكولائية اللاحقة (المؤلف).

(٢) راجع في هذه المسألة كتاب جلسون "الوجود وبعض الفلاسفة"، الطبعة الثانية، منقحة ومزودة، تورونتو، ١٩٥٢ (المؤلف).

والوعي الذاتى، والوعي بالعالم الخارجى. وعندما نهتم بوجود النفس، فإنها تكون واضحة بصورة مباشرة لكل واحد فى الوعي الذاتى.

ولقد شدد فولف على الوعي بصورة ملحوظة. إن النفس، من حيث هى جوهر بسيط تمتلك قوة فعالة، غير أن هذه القوة تكمن فى قدرة النفس على أن تمثل العالم لنفسها. والأنشطة المختلفة للنفس، التى تكون منها الصورتان الأساسيتان المعرفة والرغبة، هى ببساطة تجليات مختلفة لقوة التمثيل هذه. ولا بد أن توصف العلاقة بين النفس والجسم عن طريق الانسجام المقدر منذ الأزل. ولا يوجد تفاعل مباشر بين النفس والجسم، كما هى الحال عند ليبنتس. والله هو الذى رتب الأشياء على نحو تتمثل النفس العالم وفقاً للتعديلات التى تحدث فى أعضاء الحس فى جسمها.

والبرهان الرئيسى على وجود الله عند فولف هو البرهان الكسمولوجى. ويذهب هذا البرهان إلى أن العالم، أعنى نسق الأشياء المتناهية المترابطة، يحتاج إلى علة كافية لوجوده، وهذه العلة الكافية هى الإرادة الإلهية، على الرغم من أن الاختيار الإلهى له علة كافية أيضاً؛ أعنى فى القوة الجذابة لما هو أحسن وأفضل كما يتصورها الله. ويعنى هذا، بالتأكيد، أن فولف سار على الخطوط الأساسية لثيوديسيا ليبنتس^(١). ويميز فولف، مثل ليبنتس، بين شر فيزيائى، وشر أخلاقى، وشر ميتافيزيقى. الشر الميتافيزيقى لا يمكن أن ينفصل عن العالم، من حيث إنه النقص الناتج عن التناهى بالضرورة. أما الشر الفيزيائى والأخلاقى، فإن العالم يحتاج إلى إمكانهما على الأقل. وليس السؤال بالفعل، عما إذا كان الله قد خلق العالم بدون شر، وإنما هو بالأحرى عما إذا كانت هناك علة كافية لخلق عالم لا يمكن أن يخلو من الشر، أو من إمكانه على الأقل. ورد فولف هو أن الله خلق العالم حتى يعرفه الإنسان، ويبجله، ويثنى عليه.

(١) الثيوديسيا Theodicy كتاب ليبنتس أصدره عام ١٧١٠، وهو يعالج انسجام وجود إله خير مع وجود الشر فى العالم، وقد نال شهرة عريضة، ونقذاً مريراً من جانب فولتير (المراجع).

إننا فى كل هذا بعيدون جدًا بصورة واضحة عن وجهة نظر توماسيوس، وهى أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يبلغ الحقيقة فى الميتافيزيقا، واللاهوت الطبيعى. ويقبل فولف الدليل الأنطولوجى إلى جانب دليله الكسمولوجى على وجود الله، ولا بد أن نسلّم بأن تطوير هذا الدليل عن طريق ليبنتس وفولف قد جعله منيعًا من الخطوط المعتادة للنقد. إن اهتمام فولف بالإلحاد هو خلف محال. بيد أنه جلى أن أعداءه من بين التقويين اعتقدوا أنه وضع العقل مكان الإيمان، وقوض تصورهم للدين.

وكما رفض فولف نظرية العجز الأخلاقى للإنسان فى مجال الميتافيزيقا، فإنه رفض نظرية العجز الأخلاقى للإنسان؛ أعنى أنه إذا ترك الإنسان وشأنه فإنه لا يستطيع أن يفعل شيئًا سوى الوقوع فى الخطيئة. إن نظريته الأخلاقية تقوم على فكرة الكمال. ويُعرّف الخير بأنه ما يجعلنا، وما يجعل حالتنا، أكثر كمالًا، بينما يُعرّف الشر بأنه ما يجعلنا، وما يجعل حالتنا، أكثر نقصًا. غير أن فولف يسلّم بأنه منذ فترة طويلة مضت عرف "القدماء" أننا لا نرغب سوى ما ننظر إليه على أنه خير، من حيث إنه ما يسبب لنا الكمال على نحو ما، وأننا لا نرغب شيئًا ننظر إليه على أنه شر. وبمعنى آخر، يسلّم بالمثل الإسكولاتى الذى يقول إن الإنسان يختار باستمرار "ما يبدو له خيرًا". ومن ثم كان يجب عليه أن يجد، بوضوح، معيارًا ما للتمييز بين الخير بالمعنى الواسع للفظ؛ أعنى من حيث إنه يشمل أى شىء يكون موضوع اختيار الإرادة، والخير بالمعنى الأخلاقى، أعنى ما ينبغى أن نناضل من أجله، أو ما ينبغى أن نختاره. إنه يشدد، بحق، على فكرة كمال طبيعتنا. بيد أنه واضح أن هذا المفهوم لا بد أن يُعطى مضمونًا محددًا يساعدنا على التمييز بين الأفعال الأخلاقية والأفعال غير الأخلاقية. وفى محاولة القيام بذلك يعطى فولف أهمية لفكرة انسجام العناصر الكثيرة للطبيعة البشرية تحت قاعدة العقل، وحالات الإنسان الداخلية والخارجية. لقد زعم بعض الكتاب أنه بإدراج الخير الخارجى فى الخير الأقصى، أو غاية الاجتهاد الإنسانى الأخلاقى، فإن فولف يعبر عن أخلاق

"بروتستانتية". بيد أن أرسطو، منذ قرون كثيرة مضت، أدرج كفاية الخيرات الخارجية في خير الإنسان. وعلى أية حال لا بد أن نلاحظ أن فولف كان حريصاً على أن يتجنب المذهب الفردي الذي قد يبدو أنه يرتبط بأخلاق كمال الذات. ومن ثم يشدد على الواقعة التي تذهب إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق لنفسه لكمال إلا إذا حاول أن يساعد أقرانه، وأن يسمو فوق دوافعه الأنانية الخالصة. إن تطوير تجليل الله وتطوير الخير العام ينتميان إلى فكرة كمال الذات. ومن ثم، فإن "القانون الطبيعي" يقرر أنه يجب علينا أن نفعل ما يجعلنا، ويجعل حالتنا، وحالة الآخرين أكثر كمالاً، ويجب علينا ألا نفعل ما يجعلنا، ويجعل الآخرين أكثر نقصاً.

ويؤكد فولف الحرية من حيث إنها شرط للحياة الأخلاقية. غير أنه ليس من السهل تمامًا بالنسبة له أن يبين كيف تكون الحرية ممكنة، إذا كانت تعنى أن الإنسان يستطيع أن يقوم باختيار آخر غير الاختيار الذي يختاره بالفعل؛ لأنه ينظر إلى الطبيعة، كما رأينا، على أنها تشبه آلة تكون فيها كل الحركات محددة وضرورية. وعلى الرغم من هذه الصعوبة، فإن فولف استمر في التأكيد أن الإنسان حر. ويلجأ في تبرير هذا الموقف إلى نظرية الانسجام المقدر منذ الأزل بين النفس والجسم. ولا يوجد تفاعل مباشر بينهما. ولذلك فإن الحالات الجسمية والدوافع الحسية، مثلاً، لا يمكن أن تحدد اختيارات النفس. فاختياراتها تصدر من تلقائيتها الخاصة، ومن ثم تكون حرة.

بيد أن فولف تورط أيضاً في صعوبات تخص علاقة العقل بالإرادة في الحياة الأخلاقية. فالإرادة المستمرة لفعل ما يناظر القانون الأخلاقي الطبيعي هي، عنده، بداية الفضيلة وأساسها. لكن هل يمكن أن يوجد هذا الميل المستمر للإرادة عن طريق العقل، أعني عن طريق معرفة الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي؟ ألا يجب أن يكون هذا الإيجاد فعلاً للإرادة نفسها؟ ولما كان الاتجاه المستمر للإرادة نحو الخير الأخلاقي الموضوعي ليس شيئاً يُعطى من البداية، ولما كانت هناك صعوبة في بيان كيف يمكن للعقل وحده أن يوجد، فإن فولف يشدد على الحاجة

إلى الدور الذي تلعبه التربية في الحياة الأخلاقية، وعلى أهمية هذا الدور. وفي الوقت نفسه إنها التربية العقلية، تكوين الأفكار الواضحة والتميز، التي يشدد عليها. ومع ذلك، حتى إذا كان فولف لم يقدم ردًا مقنعًا تمامًا على السؤال كيف يستطيع الإنسان عن طريق مجهوداته الخاصة أن يعيش حياة أخلاقية حقيقية، فمن الواضح أن المذهب العقلي له الكلمة الأخيرة عنده. والغاية الأساسية من التربية هي إيجاد تلك الأفكار الواضحة عن الرسالة الأخلاقية للإنسان التي يمكن أن تخدم بوصفها قوى دافعة للإرادة. ويبدو أن ما يحرك تفكيره يكفى بصورة واضحة. إن الإرادة تبحث عن الخير بصورة طبيعية، بيد أنه يمكن أن تكون لدى الإنسان أفكار خاطئة عن الخير. ومن ثم تظهر أهمية تطوير الأفكار الصادقة، والواضحة والكافية. إن الإرادة لا يمكن أن تتجه بصورة صحيحة إلا عن طريق العقل. وربما لم ينجح فولف في أن يبين بدقة كيف يستطيع العقل أن يحكم الإرادة وينتج الرغبات الصحيحة، لكن ما يستطيع أن يقوم بذلك هو في رأيه ما لا يمكن الشك فيه.

يتحدث فولف أحيانًا كما لو هدف تربية العقل هو إيجاد أفكار مفيدة ونافعة. وإذا وضعنا في الاعتبار إصراره، عندما يتحدث عن واجباتنا تجاه أنفسنا وواجباتنا تجاه جيراننا، أنه ينبغي على الإنسان أن يعمل، ويدعم نفسه بهذه الوسيلة ويطور الخير العام، فإننا ربما نستنتج نتيجة مفادها أن مثاله الأخلاقي هو ببساطة مثال المواطن الجاد، والمهذب. وقد نستنتج، بمعنى آخر، أن لديه تصورًا برجوازيًا دقيقًا عن رسالة الإنسان الأخلاقية، وهو تصور يمكن وصفه بأنه شكل علماني للفكرة البروتستانتية عن رسالة الإنسان في هذا العالم. لكن على الرغم من أن هذا التصور يكون عنصرًا ما في تفكيره، فإنه ليس العنصر الوحيد؛ لأنه يعطى لمصطلح "مفيد" مجالًا واسعًا من المعنى. فأن تكون مفيدًا للمجتمع لا يعنى ببساطة أنك تقوم بخدمة مخلصنة من حيث إنك عامل يدوي، أو موظف من نوع ما. فالفنان والفيلسوف، مثلاً، يطوران إمكاناتهما، ويكونان "مفيدين" للمجتمع. ويجب ألا تؤخذ

التربية بالنسبة للحياة بمعنى ضيق ومبتذل. إذ إن فولف يحاول أن يربط فكرة واسعة عن التربية وكمال الذات بإصرار على ضرورة تقديم الخير العام، الذي ينظر إليه على أنه موضوع يميز فلسفته الأخلاقية.

ويرى كانط أن الإنسان ملزم بالبحث عن الكمال الأخلاقي، ولا يمكن بلوغ هذا الكمال في زمان متناه، ومما هو جدير بالذكر أن الكمال الأخلاقي عند فولف من قبله ليس شيئاً يمكن بلوغه هنا والآن. فالإنسان لا يستطيع أن يصل إلى هدفه ويتوقف عن التجديف، إن جاز هذا التعبير. إن الالتزام بالبحث عن الكمال الأخلاقي يتضمن الالتزام بالاستمرار في السعي نحوه بصورة لا تتوقف؛ التزام بالسعي بصورة لا تنتهي ولا تتوقف نحو الانسجام التام بين الدوافع والعواطف وفقاً لقاعدة العقل. ويقع عائق هذا الالتزام على كل من الفرد والجنس البشري بوجه عام.

وتقوم حقوق الإنسان على واجباته. إن جميع الناس متساوون بالطبيعة، ولهم نفس الواجبات من حيث إنهم أناس. ومن ثم لهم نفس الحقوق؛ لأن لدينا حقاً طبيعياً في كل ما يمكننا من تأدية واجباتنا الطبيعية. كما أن هناك، بالتأكيد، حقوقاً مكتسبة، لكن من حيث إن الحقوق الطبيعية هي المهمة، فإن كل الناس متساوون.

ويقوم فولف الدولة على عقد. غير أن لها تبريراً طبيعياً في واقعة هي أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على خيرات الحياة بقدر كاف ويدافع عنها ضد العدوان إلا بداخل مجتمع كبير. ومن ثم فإن الدولة توجد لكي تطور الخير العام. أما بالنسبة للحكومة فإنها تقوم في مآل الأمر على رضا المواطنين وموافقتهم، الذين يحتفظون لأنفسهم بالسلطة العليا، أو ينقلونها إلى شكل ما من أشكال الحكومة. ولا تمتد السلطة الحكومية إلا إلى تلك الأنشطة للمواطنين التي ترتبط بتحقيق الخير العام. ومع ذلك، يسلم فولف بسلطات واسعة من الإشراف للحكومة من أجل تحقيق الخير المادي والروحي للمواطنين؛ لأنه يفسر الخير العام عن طريق الكمال الإنساني، ولا يفسره بمصطلحات اقتصادية خالصة.

ويجب أن ننظر إلى الأمم، كما يقول فولف في كتابه "قانون الأمم" أو "القانون الدولي"⁽¹⁾. على أنها "أشخاص أفراد أحرار يعيشون في حالة الطبيعة". وكما أن هناك قانوناً أخلاقياً طبيعياً يلزم الأشخاص الأفراد ويوجد الحقوق، فإن هناك قانوناً طبيعياً للأمم، أو قانوناً ضرورياً للأمم، راسخاً ويوجد حقوقاً متساوية. هذا القانون هو القانون الأخلاقي الطبيعي من حيث إنه ينطبق على الأمم.

وفضلاً عن ذلك، يجب أن يفهم أن كل الأمم يجب أن تكون معاً، عن طريق اتفاق مفترض، دولة أسمى؛ لأن الطبيعة نفسها تجبر الأمم أن يكونوا مجتمعاً عالمياً من أجل خيرهم العام. ومن ثم يجب أن نستنتج أن الأمم كلها لها الحق في إجبار الأمم الفردية أن تفي بالتزاماتها تجاه المجتمع الأكبر. وكما أنه لا بد أن يُنظر إلى إرادة الأكثرية في الدولة الديمقراطية على أنها تمثل إرادة الشعب كله، فكذلك لا بد أن تؤخذ إرادة أكثر الأمم في الدولة الأسمى على أنها تمثل إرادة كل الأمم. لكن كيف يمكن التعبير عن ذلك، عندما لا نستطيع الأمم أن تجتمع معاً على النحو الذي يكون ممكناً بالنسبة لمجموعات الأفراد؟ إنه يجب علينا، كما يرى فولف، أن نأخذ ذلك ليعنى إرادة كل الأمم التي يتفقون عليها، إذا اتبعوا العقل السليم. ويستنتج من ذلك أن ما تستحسنه "الأمم الأكثر تحضراً" هو قانون الأمم.

ويسمى فولف القانون المستمد من مفهوم مجتمع الأمم "قانون الأمم الإرادي". ويدرجه تحت العنوان العام "قانون الأمم الوضعي" جنباً إلى جنب القانون الاتفاقي، الذي يقوم على الموافقة الواضحة للأمم، والقانون العرفي، الذي يقوم على موافقتها الضمنية. لكن، بغض النظر تماماً عن النقد الممكن لفكرة الدولة الأسمى ذات الحاكم الخيالي، فإنه يبدو طبيعياً بصورة كبيرة وضع ما يسميه فولف "قانون الأمم الإرادي" تحت عنوان "قانون الأمم الطبيعي" بدلاً من وضعه تحت عنوان "القانون الوضعي"؛ لأن التصنيف الأخير يبدو أنه يتطلب وجود مجتمع أسمى فعلي، أو مجتمع كلي بدلاً من مجتمع مفترض من الأمم. ومع ذلك، تأثر فولف، في

(1) Prolegomena, 2.

تأكيد وجود "قانون الأمم الإرادى"، بجرتيوس، الذى لجأ إليه، على الرغم من أنه يلتمس له القصور فى عدم تمييزه بصورة ملائمة بين قانون إرادى، وقانون اتفاقي، وقانون عرفى. وعلى أية حال، لا يمكن أن نشك فى فكرة مجتمع من الأمم ذات قيمة، سواء قبلنا استخدام فولف للفكرة أو رفضناها.

وإذا قارنا بين فولف ومفكرين مثل ديكارت، وإسبينوزا، وليبنس، فإنه لا بد أن يُعد بدون شك علمًا هامًا فى تاريخ الفلسفة. لكن إذا نظرنا إليه فى سياق تطور الفكر الألمانى، فإن حكمنا سيختلف. فلقد أنتجت ألمانيا القليل فى مجال الفلسفة، باستثناء ليبنتس؛ إذ إن الفترة العظيمة للفلسفة الألمانية تتمثل فى المستقبل. لكن على الرغم من ذلك يُعد فولف مربيًا فلسفيًا لأمتة إن صح هذا التعبير. وغالبًا ما أتهم بالدوجماتيقية والصورية. بيد أن مذهبه استطاع، بسبب شموله، وترتيبه الصورى والمنظم، أن يقدم مدرسة فلسفية للجامعات الألمانية. إذ انتشر تأثيره فى ألمانيا وخارجها، وقد نقول إن أفكاره هيمنت فى الجامعات الألمانية حتى ظهور النقد الكانطى. ومن ثم أثار المذهب، الذى لم يكن إنجازًا وضعيًا فى ذاته، نمو التأمل الفلسفى. لقد انتصر فولف على خصومه اللاهوتيين، حتى إذا كانت فلسفته قد انتصرت عليها فلسفة كانط وأتباعه. وبمعنى آخر، لقد احتل مكانة مهمة فى تاريخ الفكر الألمانى، واتهامه بنقص الأصالة، وبالصورية لا يمكن أن يسلباه هذه المكانة المهمة.

٣ - إن مصطلح "فلسفة ليبنتس - فولف" الذى رفضه فولف نفسه، قد صكه "جورج برنارد بلفنجر" (١٦٩٣ - ١٧٥٠)، الذى عمل فترة من الوقت أستاذًا للفلسفة فى "سان بطرسبرج"، ثم بعد ذلك أستاذًا للاهوت فى "توبنجن" (من عام ١٧٣١). وقد ساعد كتابه "مناقشات فلسفية حول وجود الله والنفس البشرية والعالم الفيزيقي بصفة عامة" (١٧٢٥) على نشر فلسفة فولف، على الرغم من أنه لم يتابع فولف فى كل ما ذهب إليه. ونذكر من بين تلاميذ فولف الآخرين "الدفيج فيليب تمنج"

Ludwig Philipp Thummig (١٦٩٧ - ١٧٢٨)، الذي فقد كرسيه في جامعة "هاله" في نفس الوقت الذي فقد فيه فولف كرسيه، و"يوهان كرسٲوف جوتشيد" Johan Christoph Gottsched (١٧٠٠ - ١٧٦٦)، وهو مؤلف كتاب "الأساس الأول للأسرة العالمية" (عام ١٧٣٣)، والذي حاول أن يستخدم فلسفة فولف في النقد الأدبي. ولا بد أن نذكر "مارتن كونتز" Martin Kuntzen (١٧١٣ - ١٧٥١) إن لم يكن لسبب سوى أنه كان أستاذًا للمنطق والميتافيزيقا منذ عام ١٧٣٤ في جامعة "كونجسبرج"، ووضع كانط من بين مستمعيه. لقد كان رياضياً وفلكياً، وفيلسوفاً أيضاً، وساعد في إثارة اهتمام كانط بعلم نيوتن. وتأثر في مجال الفلسفة بـ "ليبنٲس" و"فولف"، غير أنه كان في الوقت نفسه مفكراً مستقلاً. ولذلك تخلى عن نظرية الانسجام المقدر منذ الأزل لصالح نظرية العلة الكافية. ولا داعي للقول إن كونتز لم يكن مسئولاً عن فلسفة كانط النقدية، بيد أن محاضراته كانت عاملاً من العوامل التي ساهمت في تكوين آراء كانط الفلسفية في مرحلة ما قبل النقد. ومال كونتز في مجال الدين إلى النزعة التقوية، ولكنه عدل كثيراً تحت تأثير فولف رفض اللاهوت الطبيعي، أو الفلسفي، الذي كان أحد خصائص الحركة التقوية. لقد نشر، بالفعل، دليلاً فلسفياً على صدق الديانة المسيحية (عام ١٧٤٠). وبمعنى آخر، لقد حاول أن يربط النزعة الروحية التقوية بـ "النزعة العقلية" عند فولف.

وعلم أكثر أهمية هو "ألكسندر جوتلب بومجارتن" Alexander Gottlieb Baumgarten (١٧١٤ - ١٧٦٢)، وكان أستاذًا في جامعة "فرانكفورت" في العمارة، وألف عددًا من الكتب التي شرح فيها فلسفة فولف وطورها. فقد استخدم كانط كتابه "الميتافيزيقا"، مثلاً، في محاضراته، غير أن هذا الاستخدام لم يكن بدون نقد لمضامينه بالتأكيد. بيد أن أهمية بومجارتن لا تكمن، أساساً، في علاقته بكانط،

ولا في إثرائه للمصطلح الفلسفي الألماني عن طريق ترجماته لمصطلحات لاتينية، وإنما تكمن في واقعة مفادها أنه هو المؤسس الحقيقي للنظرية الجمالية الألمانية. لقد صك في مؤلفه " Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema Pertinentibus" (عام ١٧٣٥)، الذي تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان "تأملات في الشعر"، كلمة "الإستاطيقا"، وطوّر نظرياته في المجلدين من كتابه "الإستاطيقا" (عام ١٧٥٠ - ١٧٥٨).

لقد تحددت نظرة بومجارين إلى الإستاطيقا عن طريق فلسفة فولف إلى حد كبير؛ إذ إن فولف أهمل عن عمد معالجة الفن ومعالجة ما هو جميل؛ لأن الموضوع لا يناسب خطة فلسفته. لقد اهتم بالمفاهيم "المتميزة"؛ أعني أنه اهتم بمفاهيم يمكن نقلها وتوصيلها بكلمات؛، لكنه لم يهتم بالمفاهيم التي تكون "واضحة"، ولكنها ليست "متميزة"، أعني بالمفاهيم التي تكون واضحة، ولكن لا يمكن نقلها أو توصيلها بكلمات، مثل مفهوم لون معين. ولأنه اعتقد أن المفاهيم التي تهتم بالمتعة الجمالية ليست متميزة، فإنه أهمل معالجة الإستاطيقا. فضلاً عن ذلك، عندما نظر إلى قوى الإنسان، أو ملكاته، ركز على "القوى العليا"، وتغاضى عن كل مقاصد وأغراض "القوى الدنيا". واعتقاده أن المتعة الجمالية هي وظيفة من وظائف القوى الدنيا، أعني ملكات الإحساس، هو أيضاً بالتالي سبب من أسباب إهماله الاهتمام بالنظرية الإستاطيقية. ومن ثم، هناك فجوة في فلسفة فولف، شرع بومجارتن في ملئها وسدها. ويتضمن هذا بالنسبة لتلميذ من تلاميذ فولف نظراً في ملكات الإنسان الحساسة. وقد جعلت المعرفة المتزايدة بالمذهب التجريبي البريطاني في ألمانيا هذه النظرة أكثر حدة.

لقد كانت فكرة بومجارتن عن الإستاطيقا إنسانية في الطابع، بمعنى أنها ارتبطت بوجهة نظر الإنسان. إذ يرى بومجارتن في بداية مؤلفه "الإستاطيقا" أن "الفيلسوف هو إنسان من بين الناس؛ فهو لا يفكر كثيراً في جزء من المعرفة

الإنسانية غريب عنه"⁽¹⁾. إن الفيلسوف لا بد أن يتعقب معرفة بالحساسية، التي تلعب دورًا مهمًا في الحياة الإنسانية، وعلى الرغم من أنه قد لا يستطيع أن يبدع الجميل كما يفعل الفنان، فإنه يجب عليه أن يبحث عن معرفة نسقية بالجميل. ويعرف بومجارتن الإستاطيقا بأنها علم الجميل، وعلم الأشياء الجميلة. بيد أن الجمال هو الكمال في مجال الحساسية أو المعرفة الحسية. ولذلك فإن الإستاطيقا هي علم كمال المعرفة الحسية. إن هدف الإستاطيقا هو كمال المعرفة الحسية من حيث إنها كذلك. وهذا هو الجمال⁽²⁾.

كما يصف بومجارتن الإستاطيقا بأنها فن التفكير بصورة جميلة. وهذا الوصف أو التعريف الذي يؤسف له يضيف على نفسه سوء فهم وسوء استخدام.

غير أن بومجارتن لا يقول إن علم الإستاطيقا يتمثل في معرفة كيف نفكر في "الأفكار الجميلة"؛ فهو يشير إلى فن استخدام ما يُسمى بالملكات الدنيا من جهة "كمالها". وإذا وضعنا تعريفاته المتنوعة أو صنوف وصفه المتنوعة معًا، فإننا نستطيع أن نقول إنه نظر إلى الإستاطيقا على أنها تمتد بسيكولوجيا الإحساس، وبمنطق الحواس، وبمذهب للنقد الإستاطيقى.

إن فكرة منطق للحواس ذات أهمية. وقد قام بومجارتن، بوصفه متابعًا لفولف، بترتيب العلوم الفلسفية في نظام هرمي، ووضع بصورة مكافئة وطبيعية الإستاطيقا في مكانة تابعة؛ لأنها تهتم بالقوى الدنيا وبالمعرفة الدنيا. إن الإستاطيقا، إذا كانت علمًا على الإطلاق، لا بد أن تكون نشاط التفكير، لكن لأنها لا تعالج فرع الأفكار الواضحة، فإنها لا بد أن تأخذ مكانة دنيا في سلم المعرفة إذا جاز هذا التعبير. كما رأى بومجارتن أنها لا تعالج الحدس الإستاطيقى من حيث إنه صورة من التفكير المنطقي الخالص الذي أخفق إلى حد ما في أن يعيش مخلصًا لمعايير التفكير المنطقي. ومع ذلك فإنه ليس "غير منطقي". إن الحدس الجمالي له قانونه

(1) Section, 6.

(2) Aesthetics, Section, 14.

الداخلي الخاص به، له منطقته الخاص. وهذا هو السبب في أنه يتحدث عن الإستايطيقا بوصفها فن المناظرة للعقل. "إن الإستايطيقا (نظرية الفنون الحرة، والمعرفة الدنيا، وفن التفكير بصورة جمالية، ومناظرة العقل) هي علم المعرفة الحساسة"⁽¹⁾. وربما لم يشر بومجارتن دائماً وبصورة واضحة عما إذا كان يتكلم عن الحدس الإستايطيقي نفسه، أو عن تمثنا التأمل والتصورى له، بيد أن شينين يمكن أن نقولهما على الأقل. أولهما، لا بد من استبعاد الحساسة من مجال المعرفة على أساس أن "المعرفة الحسية" ليست معرفة رياضية، أو منطقية خالصة. وثانيهما، إنها نوع معين من المعرفة؛ لأن معالجتها تتطلب منا إستمولوجيا خاصة، أعنى معرفة دنيا، أو نظرية عن المعرفة الدنيا؛ لأن القانون الذى يحكم الحدس الإستايطيقي لا يمكن التعبير عنه بمفاهيم متميزة، ومنطقية خالصة، إنه "مناظر للعقل". إن المنطق الخالص يعنى التجريد، والتجريد يعنى الإفقار؛ بمعنى أننا نضحى بالعينى والفردى من أجل المجرى والكلى. بيد أن الحدس الإستايطيقي يسد الفجوة بين الفردى والكلى، والعينى والمجرى، إن "حقيقته" توجد بداخل صفات (كيفيات) عينية. والجمال هو شىء لا يمكن التعبير عنه بمفاهيم عينية.

وبإدراج بومجارتن صنوفاً من الموضوعات تحت العنوان العام للإستايطيقا، لم يبسر صنع تعميمات واضحة. غير أن النقطة البارزة في نظريته الإستايطيقية هي إدراكه الواقعة التى تقول إن مفاهيم مثل الجمال لها استخداماتها الخاص. ولذلك أسس إستايطيقا من حيث إنها فرع مستقل من البحث الفلسفى. فعندما يتحدث عن لغة الشعر مثلاً، يبين أننا لا نستطيع أن نقم على كل استخدامات اللغة نفس القالب، ونفسها بنفس الطريقة. إن الكلمات فى الشعر تبقى، كما هي، مفعمة بالمضمون الحسى المباشر: "إن اللغة الكاملة للحس هي الشعر"⁽²⁾. ولا بد أن تختلف لغة الشعر عن لغة العلم الفيزيائى مثلاً؛ إذ إن الكلمات لا تؤدى نفس الوظيفة. غير

(1) Aesthetics, Section, 1, cf. also prolegomena, Section, 1.

(2) Meditations, Section, 9.

أنه لا ينبج عن ذلك أن العبارات الشعرية ليست غير حسية. فهي تعبر عن حدوس وتحت على حدوس واضحة ليست غير عقلية، بل تمتلك مناظراتها الخاصة بالعقل. إنها بعبارة بومجارتن تمتلك "حياة المعرفة".

وبالطبع، يجب علينا ألا نغالي في أهمية بومجارتن. فهو من جهة، لم يكن "أبا الإستاطيقا". فإذا رجعنا إلى الورااء في التاريخ، لوجدنا أن شافتسبري، وهاتشيسون، مثلاً، قد كتبا من قبل في هذا الموضوع في إنجلترا. ومن جهة ثانية، كان الثناء المفرط ينصب أحياناً على إنجازاته، وبوصفها تريباقاً لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى حكم "بنتدو كروتشه" وهو أن كتاب بومجارتن "الإستاطيقا مبتذل وعفا عليه الزمن ما عدا عنوانه وتعريفاته الأولى"⁽¹⁾. كما أنه لا يمكن إنكار أهميته في تطوير النظرية الإستاطيقية في ألمانيا. فمما لا شك فيه، بالفعل، كما يرى كروتشه، أنه كان بالغ الأهمية في تاريخ الإستاطيقية بوصفها "علمًا في تشكيل... إستاطيقا التشكيل وليس الإبداع"⁽²⁾، غير أنه لم يدرك على الأقل أنه يوجد شيء مثل فلسفة الإستاطيقا فحسب، وإنما للغة الإستاطيقا خصائصها أيضاً. لقد فسر الموضوع، بدون شك، على هدى فلسفة فولف، وكان عرضة للاتهام بأنه يتحدث بألفاظ عقلية تماماً، بألفاظ المعرفة و"الحقيقة" مثلاً. بيد أن المسألة التي يجب ملاحظتها هي أنه تخلى عن نقص التفسير العقلي الخالص للحدس الإستاطيقي والمتعة الإستاطيقية. وأنه مهد الطريق لتطور أبعاد للنظرية الإستاطيقية. وأياً كانت مواطن النقص والقصور عند بومجارتن، فإنه رأى أن هناك جانباً من الحياة الإنسانية والنشاط الإنساني يكون موضوعاً مناسباً للتأمل الفلسفي، غير أنه ليس في إمكان أي شخص أن يفهمه سوى الذي يصر على أن يضعه في مجال التفكير المنطقي المجرد، وإلا كان مصيره أن يُستبعد من الفلسفة تماماً.

(1) Aesthetics, Trans. By D. Ainslie, p. 218.

(2) Ibid, p. 219.

ومن تلاميذ بومجارتن "جورج فريدريك مير" George Friedrich Meier (١٧١٨ - ١٧٧٧)، الذي شرح مذهب أستاذه في جامعة "هاله"، ونشر كتاب "مبادئ كل العلوم الجميلة" في ثلاثة مجلدات (١٧٤٨ - ١٧٥٠)، وكتاب "تأملات في المبادئ الأولى لكل الفنون الجميلة والعلوم" في عام ١٧٥٧. وبقدر ما تهمننا النظرية الإستطيقية، فإن "موسى مندلسون" Moses Mendelssohn (١٧٢٩ - ١٧٨٦)، الذي سنذكره مرة ثانية في الفصل القادم، تأثر أيضاً ب"بومجارتن". غير أنه ليست هناك أهمية لتقديم قائمة بأسماء. ويكفي أن نقول لقد كانت هناك مجموعة كثيرة من الكتابات عن الإستطيقا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. لقد أكد "ج. كولر" J. Koller في مؤلفه "مجلد تاريخ وأدب الإستطيقا" (عام ١٧٩٩) أن الشاب المحب لوطنه يبتهج ويشعر بسرور عندما يلاحظ أن ألمانيا أنتجت أدباً في الموضوع أكثر من أي بلد آخر.

وعندما نتجه إلى خصوم فولف، فإننا قد نذكر في البداية "يواكيم لانج" Joachim Lange (١٦٧٣ - ١٧٣١)، الذي كان مفكراً ذا عقلية فلسفية عظيمة، وحاضر في جامعتي "هاله" و"ليبزج"، وهاجم الفكرة التي تقول إنه يمكن تطبيق المنهج الرياضي في ميدان الفلسفة. فالرياضيات تهتم بمجال الممكن، في حين أن الفلسفة تهتم بمجال الفعلي. ومن ثم يجب على الفيلسوف أن يبنى على أساس التجربة، كما تكون معطاة في الإدراك الحسي، والوعي الذاتي، ويجب عليه أن يستمد تعريفاته الأساسية وبديهياته من هذا المصدر. كما هاجم "روديجر" نظرية الانسجام المقدر منذ الأزل بين النفس والجسم مثلاً. فالنفس ممتدة، وهناك تفاعل فيزيائي بينها وبين الجسم.

وخصم آخر من خصوم فولف هو "كرستيان أوجيست جرسوس" Christian August Grusius (١٧١٥ - ١٧٧٥)، أستاذ الفلسفة واللاهوت في جامعة "ليبزج"، الذي هاجم النزعة التفاؤلية والحتمية في فلسفتي ليبنتس وفولف. فلأن هناك موجودات حرة في العالم؛ أعنى البشر، فإننا لا نستطيع أن نفسر نسق العالم؛ لأنه

انسجام مقدر منذ الأزل. وفضلاً عن ذلك، انتقد "جرسيوس" استخدام ليبنتس وفولف لمبدأ العلة الكافية، على الرغم من أن هذا لم يمنعه من أن يحل محله مبدأ أساسى خاص به؛ وهو القضية التى تقول إن ما لا يمكن أن نفكر فيه يكون كاذباً، وما لا يمكن أن نفكر فيه بوصفه كاذباً يكون صادقاً^(١). واستمد من هذه القضية المضيفة ثلاثة مبادئ أخرى، هى: مبدأ التناقض، الذى يقول لا شىء يمكن أن يكون ولا يكون فى الوقت ذاته، ومبدأ عدم الانفصال، الذى يقول إن الأشياء التى لا يمكن تصورهما بصورة منفصلة لا يمكن أن توجد بصورة منفصلة، ومبدأ التعارض، الذى يقول إن الأشياء التى لا يمكن تصورهما بأنها مترابطة لا يمكن أن توجد فى حالة ترابط. ولم يكن "جرسيوس"، بوضوح، وبالفعل، معارضاً لروح فلسفة فولف حتى إذا كان يبدو لمعاصريه أنه من خصوم فولف؛ لأنه رفض بعض الموضوعات التى تميز فلسفته. وبهذه المناسبة، كانت لدى كانط فكرة جيدة عن "جرسيوس"، على الرغم من أنه انتقد فكرته عن الميتافيزيقا.

(١) طبق جرسيوس المبدأ بهذه الطريقة مثلاً : إنه يمكن التفكير فى عدم وجود العالم. ولذلك لابد أن يكون مخلوقاً. ولذلك فإن الله موجود (المؤلف).

الفصل السادس

عصر التنوير فى ألمانيا (٢)

ملاحظات تمهيدية - فردريك الأكبر - الفلاسفة

الشعبيون - مذهب التأليه (الدين الطبيعى): ريماروس،

مندلسون - لسنج - السيكولوجيا - النظرية التربوية.

١ - (أ) كانت فلسفة فولف وأتباعه، بمعنى ما، درجة عالية من التنوير الألمانى. فلقد شكّلت برنامجًا، من حيث هى كذلك، لوضع كل مجالات النشاط العقلى الإنسانى أمام محكمة العقل. وكان هذا هو، بالتأكيد، السبب فى معارضة اللاهوتيين اللوثريين والتقويين لفولف؛ لأنهم اعتقدوا أن نزعتة العقلية كانت عدوًا للإيمان. كما مثل مذهب فولف صعود الطبقة المتوسطة المثقفة. إن العقل لابد أن يحكم على ما هو مقبول، وما هو ليس مقبولاً فى الإيمان بالله. ويجب ألا تكون المعتقدات الشخصية للملك، أو لصاحب السيادة المحلى هى العامل الحاسم فى إرساء ديانة الناس. كما أن "الذوق" والحكم الإستراتيجى ليسا هما الميزتين للأرسنقراطيين، أو للعباقرة: فالعقل الفلسفى يمكن أن يمد سلطانه ونفوذه ليشمل مجال الإستراتيجية. إن قلة من الناس هى التى تمارس الفلسفة بالفعل، لكن العقل كلى فى ذاته. فالاعتقاد، والأخلاق، وأشكال الدولة والحكومة، والإستراتيجية، كلها تخضع لحكم العقل اللا شخصى.

وهذه الجوانب من فلسفة فولف ومشتقاتها تربطها بالحركة العامة للتتوير. كما أن مذهب فولف ارتبط، كما رأينا، بفكر ليبنتس ارتباطاً وثيقاً، وأيضاً بحركة الميتافيزيقا العقلية في فلسفة ما بعد عصر النهضة في القارة الأوروبية. ولذلك فإنها تقف، إلى حد ما، بمعزل عن روح عصر التتوير كما يتجلى في فرنسا وإنجلترا. بيد أن تأثير الفكر الفرنسي والإنجليزي أصبح ملحوظاً بصورة كبيرة في فترة التتوير التي سنعالجها باختصار في هذا الفصل.

(ب) وإذا أراد المرء أن يجد علماً من أعلام هذا التأثير، فإنه يصعب أن يجد علماً أفضل من "فردريك الأكبر" (١٧١٢ - ١٧٨٦)^(١). ولأنه تربى على يد مربية ومعلمة فرنسية، فإنه طور حماساً للفكر الفرنسي وللأدب الفرنسي، صاحبه ازدياء للأدب الألماني، الذي ظهر في تفضيله للحديث والكتابة باللغة الفرنسية. لقد كان متعاطفاً بالفعل وبقوة مع فلسفتي ليبنتس وفولف في وقت ما. وأعاد، كما رأينا في الفصل السابق، فولف إلى جامعة "هاله". ولم يتعاطف فردريك مع اللاهوتيين اللوثريين الذين ضمنوا طرد فولف عن طريق فردريك وليم. وفيما يتعلق بالاعتقادات الدينية، فإنه كان يفضل التسامح، ليس فحسب مع مذاهب دوجماتيقية مختلفة، وإنما مع المذهب العقلي، والمذهب اللا أدري، بل وحتى مع مذهب الإلحاد. إن نفي رجل يتمتع بسمو وتفوق فولف من بروسيا؛ لأنه لم يتمسك بالزرعة التقوية هو شيء لم يقره الملك. ومع ذلك، فإن رأيه عن فولف من حيث إنه مفكر قد تغير بمرور الوقت، وخضع لتأثير الفكر الإنجليزي والفرنسي المسيطر. ولقد رأينا في الفصول الخاصة بالتتوير الفرنسي كيف دعا الفلاسفة مثل

(١) فردريك الثاني الملقب بفردريك الأكبر ملك بروسيا (١٧٤٠ - ١٧٨٦) اضطهده والده لميله إلى الأدب والفنون، ولكنه أظهر مقدرة فائقة في الحرب والإدارة. اشترك في حرب السنين السبع (١٧٥٦ - ١٧٤٠) وقام بإصلاحات اقتصادية واجتماعية كثيرة. كان صديقاً لفولتير كما ألف بالفرنسية (المراجع).

"قولتير" و"موبرتيوس" Maupertuis إلى "بوتسدام"، حيث أحب أن يناقشهم في مسائل أدبية وفلسفية. وبالنسبة للفكر الإنجليزي، كانت لديه فكرة جيدة عن "لوك"، وأعد محاضرات لإلقائها عن فلسفته في جامعة "هاله".

وعلى الرغم من أن فردريك الأكبر كان يؤمن بالله، فإنه كان يميل إلى المذهب الشكي بقوة، وكان "بيل" Bayle من الكتاب الذين كان يقدرهم تقديراً عظيماً. لقد كان الملك من المفكرين الأحرار إلى حد كبير. كما أنه طور تبجيلاً لـ "ماركيوس أورليوس"، الإمبراطور الرواقى، وشدد مثل الرواقيين، على الإحساس بالواجب والفضيلة تشديداً عظيماً. ولذلك، حاول في مؤلفه "مقالات عن حب الذات منظوراً إليه على أنه مبدأ الأخلاق" (عام ١٧٧٠) أن يبين أن حب الذات لا يمكن أن يكفى إلا عن طريق بلوغ الفضيلة وممارستها التي هي الخير الحقيقي للإنسان.

وبالنسبة لإنجازات فردريك الحربية وعزمه الناجح على النهوض بحالة بروسيا السياسية والعسكرية، قد يرغب المرء في أن ينظر إلى "فيلسوف خلى البال"، كما كان يسمى نفسه، نظرة ساخرة. غير أن ثناءه على "ماركيوس أورليوس" لم يكن مجرد كلام تافه. ولا يريد أحد أن يصور الملك البروسى بأنه نوع من القديس الغريب والمروع، بيد أنه كان لديه، بدون شك، إحساس قوى بالواجب، وبمسئوليته، وعبارته في كتاب "ضد ماكيافلى" (١٧٤٠) التي تقول إنه يجب على الأمير أن ينظر إلى نفسه على أنه الخادم الأول لشعبه، كان يقصدها بجدية. وربما كان مستبداً، غير أنه كان مستبداً مستتيراً اهتماً، مثلاً، بتعزيز الإجراء المنصف للعدالة، وبتطوير نشر التعليم، من التعليم الابتدائى حتى تطوير الأكاديمية البروسية وإعادة تنظيمها^(١). وقد كان فردريك أحد الأعلام فى التنوير الألمانى بسبب اهتمامه هذا بالتعليم.

(١) إن اهتمام فردريك بالتعليم هو الذى جعله يرفض السماح فى مقاطعاته بنشر مرسوم "بوب كليمنت الرابع عشر" بإلغاء "جمعية جيستس". ولم يرغب فى أن تلغى المدارس التى كان يعولها "جيستس" (المؤلف).

(ج) طور من يُطلق عليهم "الفلاسفة الشعبيون"، الذين حاولوا، دون أن يكونوا مفكرين مبدعين، أن يقدموا الفلسفة للجمهور المثقف، نقول طور هؤلاء نشر الأفكار الفلسفية في ألمانيا. ومن ثم ترجم "كرستيان جارف" Christian Garve (1742 - 1798) عددًا من أعمال فلاسفة أخلاق إنجلترا إلى اللغة الألمانية، مثل "فريجسون" Ferguson، وبيلسي، وآدم سميث. وقد ساعد "فردريش جوسيتوس ريدل" Friedrich Justus Reidel (1742 - 1798) على نشر أفكار إستايطيقية عن طريق مؤلفه "نظرية الفنون الجميلة والعلوم" (عام 1767) الذي كان مجرد تجميع. وممارس "كرستيان فردريش نيقولاى" Christian Friedrich Nicolai (1733 - 1811) تأثيرًا ملحوظًا من خلال تحريره، أولاً "مكتبة علم الجمال" (عام 1757 - 1758)، ثم "المكتبة الألمانية العامة" (عام 1758 - 1759)، وأخيرًا "الأدب الألماني الجديد" (عام 1765 - 1805)، وهي مجلات أدبية نجح محرروها في كسب معاش لأنفسهم. كما قد نذكر "كرستوف مارتن ويلاند" Christoph Martin Wieland (1733 - 1813)، مع إنه لم يكن فيلسوفًا بالمعنى الأكاديمي، وكان في البداية من أنصار النزعة التقوية، ثم أديبًا وعلمًا من أعلام الأدب والشعر، وترجم اثنتين وعشرين رواية من روايات "شكسبير" إلى اللغة الألمانية، وتعقب في روايته الخاصة بسير الحياة؛ وهي "أجاثون" Agathon (عام 1766) تاريخ التطور الذاتى للشباب، وبصفة خاصة من خلال التأثيرات المتعاقبة لفلسفات مختلفة.

٢ - ومن نتائج آثار الفكر الإنجليزى والفرنسى على الفكر الألمانى نشأة مذهب التأليه (الدين الطبيعى). ففي عام 1741 ظهر كتاب "تتدال" "المسيحية قديمة قديم الخليفة"، وفي بداية القرن قضى "جون تولاند" J. Toland بعض الوقت زائرًا لمحافل هارفارد وبرلين.

(أ) ومن البارزين من بين المؤلّهة الألمان "هيرمان صموئيل ريماروس" Herman Samuel Reimaeus (١٦٩٤ - ١٧٦٨)، وكان أستاذًا للغة العبرية واللغات الشرقية في جامعة "هامبرج جيمنازيوم"، ومن أهم مؤلفاته "دفاع عن عبّاد الله العقليين". ولم ينشر "ريماروس" هذا العمل، بيد أن "لسنج" Lessing قام بنشر بعض أجزاءه في عام ١٧٧٤ - ١٧٧٧ تحت عنوان "شذرات فولفنبوتل". ولم يذكر "لسنج" اسم "ريماروس"، وإنما زعم أنه وجد هذه الشذرات في "فولفنبوتل". ونُشر جزء آخر عام ١٧٨٦ في برلين تحت اسم مستعار هو "شميت C.A.E. Schmidt"، وظهرت مقتطفات أخرى في عام ١٨٥٠ - ١٨٥٢.

لقد عارض ريماروس، من جهة، النزعة الآلية المادية الخالصة؛ فالعالم، من حيث إنه نسق عقلي، هو تجلٍ ذاتي لله؛ إذ لا يمكن تفسير نظام العالم بدون الله. وكان، من جهة أخرى، خصمًا لدودًا للديانة التي تفوق ما هو طبيعي. إن العالم في ذاته هو تجلٍ إلهي، والتجليات الأخرى المزعومة هي اختراعات إنسانية. وفضلاً عن ذلك، فإن فكرة العالم من حيث إنها نسق مترابط علّيًا هي الإنجاز العظيم للفكر الحديث، ولم نعد نقبل فكرة الوحي المعجز، والوحي الإلهي المفارق للطبيعة. إن المعجزات غير جديرة بالله؛ لأن الله يحقق أغراضه من خلال نسق معقول من الناحية العقلية. وبمعنى آخر، يتابع لاهوت "ريماروس" الطبيعي النموذج المؤلّهة المؤلف.

(ب) وقد يُعدّ الفيلسوف اليهودي "موسى مندلسون" Moses Mendelssohn (١٧٢٩ - ١٧٨٦)، الذي كان صديقًا لـ "لسنج"، ومراسلًا لـ "كانط"، أحد "الفلاسفة الشعبيين"؛ بمعنى أنه ساعد على أن يجعل الأفكار الدينية والفلسفية لعصر التنوير شعبية ومألوفة. غير أنه ذو أهمية ما في ذاته.

ونشر "لسنج" و«مندلسون» في عام ١٧٥٥ مقالاً مذهلاً، للوهلة الأولى، عنوانه "بوب ميتافيزيقياً"^(١). ونشرت الأكاديمية البروسية مقالاً مناهضاً لموضوع المذهب الفلسفي المزعوم لدى ألكسندر بوب، الذي اعتبره "موبرتيوس" فهماً لفلسفة ليبنتس (وجه الموضوع من الناحية الظاهرية ضربة مباشرة لسمعة ليبنتس). ورأى "لسنج" و"مندلسون"، على أية حال، أن بوب إما أن يكون شاعراً أو ميتافيزيقياً، وليس كليهما، وأنه ليس لديه، في واقع الأمر، مذهب فلسفي. فالفلسفة والشعر شيان مختلفان أتم الاختلاف. وقد عبّر "مندلسون" عن هذا الاختلاف بين ما هو ذهني وما هو إستاطيقي بالفاظ أكثر عمومية في مؤلفه "خطابات عن الإحساس" (عام ١٧٥٥)، وفي موضع آخر. يقول في خطابه الخامس إنه يجب علينا أن نميز بين "كوكب الزهرة السماوي" الذي يتمثل في النقص التام للمفاهيم، و"كوكب الزهرة الأرضي"، أو الجمال. إن خبرة الجميل ليست مسألة للمعرفة؛ لأننا لا نستطيع أن نفهمها عن طريق عملية التحليل والتعريف. ومن الخطأ أن نعتقد أنه يجب علينا أن نخبر متعة إستاطيكية أكثر كمالاً إذا كانت لدينا قوى معرفية أكثر كمالاً. وليس الجميل موضوعاً للرغبة. فعندما نرغب في شيء ما، فإنه لا يصبح موضوعاً للتأمل الإستاطيقي والمتعة. ولذلك يسلم "مندلسون" بملكة متميزة، يطلق عليها اسم "ملكة الاستحسان". وهي علامة خاصة للجمال، كما يقول في "ساعات الصباح"، أعني أنها تتأمل في "لذة هادئة" سواء امتلناها أم لا. وبهذا الإصرار على الطابع المنزه عن الغرض للتأمل الإستاطيقي، كان "مندلسون" يكتب، إلى حد ما، تحت تأثير النظرية الإستاطيكية الإنجليزية.

وفي مجال الدين أثبت "مندلسون" أن وجود الله قابل للبرهنة الدقيقة. وتسير براهينه، كما يقدمها في مؤلفه "ساعات الصباح" (عام ١٧٨٥)، على خطى مذهب فولف بصورة كبيرة أو قليلة، ويقبل الدليل الأنطولوجي ويدافع عنه. إن الله ممكن. بيد أن الإمكان الخالص لا يطابق فكرة موجود أكثر كمالاً. وبالتالي فإن الله موجود.

(١) الشاعر الإنجليزي ألكسندر بوب (١٧٨٨ - ١٧٤٤) يعتبر أحد أبرز الشعراء في الأدب الإنجليزي (المراجع).

وحاول "مندلسون" في مؤلفه "فيدون أو عن خلود النفس" (عام ١٧٦٧) أن يجدد أفلاطون، ويثبت أن النفس ليست مجرد انسجام للجسم ولا شيئاً يمكن أن يفسد، يمكن، من حيث هو كذلك، أن يتبدد أو يختفى. وفضلاً عن ذلك، فإن للنفس دافعاً طبيعياً ومستمرًا نحو الكمال الذاتى، ومما يتعارض مع الحكمة الإلهية والخيرية خلق النفس الإنسانية بهذا الدافع الطبيعى، ثم جعل تحققها مستحيلًا بالسماح لها أن تعود إلى العدم.

وبالتالى يستطيع الفيلسوف أن يبرهن على وجود الله وخلود النفس، وهما أساسان للدين الطبيعى. وعندما يفعل ذلك، فإنه يقدم، ببساطة، تبريراً نظرياً لحقائق يعرفها الذهن البشرى بصورة تلقائية، إذا ترك وشأنه، على نحو غامض على الأقل. غير أن ذلك لا يعنى أن الدولة يكون لها ما يبررها فى محاولة أن تدّعم القبول الموحد للاعتقادات الدينية الخاصة. وليست هناك أى جماعة دينية تطالب أعضائها بتوحيد الاعتقاد من حقها أن تتوسل إلى مساعدة الدولة فى بلوغ هذا الهدف. وعلى الرغم من أنها تشجع، بالتأكيد، تكوين الأفكار التى تظهر فى نشاط مرغوب فيه، من حيث إن هذا يطابق حرية التفكير، فإنها يجب ألا تمد سلطتها الخاصة بالإكراه من مجال الفعل إلى مجال الفكر. إن التسامح هو المثال، على الرغم من أننا لا يمكن أن نتسامح مع أولئك الذين يحاولون أن يحلوا التعصب محل التسامح كما يرى لوك.

وقد وقع "مندلسون" فى خلاف مع "ياكوبى" حول إسبينوزا ومذهب وحدة الوجود. بيد أننا سنقول شيئاً عن هذا الخلاف فى الفصل الخاص بـ «لسنج»؛ لأن الخلاف نشأ فيما يخص مذهب إسبينوزا المزعوم عند لسنج.

٣ - عندما التحق "جوتهد إبراهام لسنج" G. E. Lessing (١٧٢٩ - ١٧٨١) بجامعة "ليبزج" سجل فى قسم اللاهوت، بيد أنه ترك الدراسات اللاهوتية فى الحال من أجل مهنة أدبية، وأصبح شهيراً، بالتأكيد، كدرامى، وناقد أدبى وفنى. ومع ذلك، كان لا بد أن يشغل مكاناً فى

تاريخ الفلسفة؛ لأنه على الرغم من أنه لم يكن فيلسوفًا مهنيًا ونسقيًا بالمعنى الذي كان به فولف، فإنه اهتم بمسائل فلسفية بصورة عميقة، وكان لأفكاره المؤلفة من شذرات تأثير ملحوظ إلى حد ما. ومع ذلك فإن ما هو أهم من أى فكرة فردية، أو أطروحة فردية هو أن كتاباته كوَّنت تعبيرًا أدبيًا موحدًا عن روح عصر التنوير. ويجب ألا نأخذ هذا على أنه يعنى أن أعماله عكست ببساطة أفكار الآخرين كنوع من المرآة. إذ إنها عكست أفكار الآخرين بالفعل إلى حد ما. فكتابه "ناشان الحكيم"، على سبيل المثال، عبّر بصورة درامية عن مثال التسامح الدينى الذى كان خاصية بارزة من خصائص عصر التنوير. بيد أنه طوّر فى الوقت نفسه الأفكار التى أخذها من الآخرين. فعلى الرغم من أنه تأثر بمذهب التأليه عند "ريماروس" إلى حد ما، فإنه طوَّره بناء على إلهامه لفهم "إسبينوزا" فى اتجاه يذكرنا بالمذهب المثالى المتأخر أكثر مما يذكرنا بما فهم عادة بمذهب التأليه (الدين الطبيعى).

نشر "لسنج"، كما ذكرنا من قبل، بعض الأجزاء من عمل "ريماروس" الرئيسى تحت عنوان "شذرات فولفنبوتل"، وقد أدى ذلك إلى مهاجمة بعض الكتاب له، لاسيما، بالتاكيد، أولئك الذين تشككوا فى أن "لسنج" هو نفسه المؤلف، وهو الذى لم يتفق فى الوقت ذاته مع الآراء المعبر عنها فى "الشذرات". غير أن آراء "لسنج" فى الدين لم تكن هى، فى واقع الأمر، آراء "ريماروس". إذ إن "ريماروس" كان مقتنعًا بأن الحقائق الأساسية للدين الطبيعى يمكن البرهنة عليها بدقة، بينما اعتقد "لسنج" أنه لا يمكن البرهنة على أى مذهب من مذاهب الاعتقاد الدينى عن طريق أدلة صحيحة بصورة كلية. إن الإيمان يقوم على التجربة الباطنية (الداخلية)، لا على أدلة نظرية.

كما لم يتفق "لسنج" مع موقف "ريماروس" من الأديان الوضعية اللوجماتيقية. فنحن لا يمكن أن نقبل التمييز الجذرى الذى وضعه المؤلِّهة العقليون

بين حقائق الدين الطبيعي التي يمكن البرهنة عليها بالعقل، وعقائد ما يُسمى بالدين الموحى به، الذي يجب على المستتير أن يرفضه. ولا أعنى بذلك افتراض أن لسنج قبل، بالتأكيد، فكرة الوحي بالمعنى الأرثوذكسي؛ إذ إنه رفض فكرة الكتاب المقدس من حيث إنها وحي لا يمكن الشك فيه على سبيل المثال، وكان رائداً من رواد مذهب النقد الأسمى الذي أصبح رائجاً في القرن الثامن عشر. لكن كل ما في الأمر هو اقتناعه بأنه يجب الحكم على قيمة الأفكار الدينية والاعتقادات الدينية عن طريق تأثيرها في السلوك، أو عن طريق قدرتها على أن تؤثر في السلوك بطريقة مرغوب فيها. لم تكن الطريقة المسيحية للحياة موجودة بالفعل قبل أن يُحدد قانون العهد الجديد فحسب، وإنما أيضاً قبل أن يُكتب أي إنجيل من الأناجيل. ولا يمكن لنقد الوثائق أن يؤثر على قيمة هذه الطريقة للحياة. ويتضح، من ثم، أنه إذا قامت كل الاعتقادات الدينية على التجربة في مآل الأمر، وإذا كان يجب تقديرها أساساً عن طريق ميلها لتطوير الكمال الأخلاقي، فإن تمييز المؤله بين حقائق الدين الطبيعي التي يمكن البرهنة عليها عقلياً، وعقائد المسيحية التي هي من صنع الإنسان يتلاشى ويختفي. إن تفسير "لسنج" للعقائد المسيحية ليس هو التفسير الأرثوذكسي، بيد أنه سمح له في الوقت نفسه أن يقدم تقييماً وضعياً للمسيحية أكثر مما استطاع المؤله العقليون أن يقدموه لها.

ولا يعنى "لسنج"، بالتأكيد، أن هناك أسباباً أفضل متاحة لقبول موقف ديني ما أو فلسفي بدلاً من موقف آخر. بيد أن المسألة بالنسبة له هي درجات نسبية من الحقيقة ومن اقتراب لا ينتهي من حقيقة مطلقة بدلاً من الاقتراب من حقيقة مطلقة تمتلك صحة نهائية وكلية يمكن بلوغها في أي لحظة معينة. ويعتبر عن وجهة النظر هذه بملاحظته الشهيرة، وهي أنه إذا قدم الله إليه الحقيقة الكاملة بيده اليمنى، والبحث الذي لا ينتهي عن الحقيقة بيده اليسرى، فإنه سيختار الثانية، حتى إذا كان ذلك يعنى أنه يقع في الخطأ باستمرار. إن امتلاك الحقيقة الخالصة والنهائية لا يكون إلا بالنسبة لله فقط.

ولم توجه انتقادات إلى هذا الموقف على نحو غير طبيعي بناء على أسس متنوعة. فالاعتراض الذي يقول، مثلاً، إذا سلمنا بإنكار "لسنج" لامتلاك الإنسان حقيقة مطلقة لا تتغير، فإنه لن يكون لديه معيار لتمييز درجات الحقيقة. إنه يستطيع، بالفعل، أن يثبت أنه يجب الحكم على درجات الحقيقة عن طريق نزوعها لتطوير الخطوط المختلفة للسلوك. بيد أن مشكلة تنشأ، بوضوح، بالنسبة للتمييز بين أنواع من السلوك أكثر استحساناً أو أقل استحساناً، وبين ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي... وهلم جرا. غير أنه ليس من الممكن أن ندخل في مناقشة هذه المسائل هنا. ويكفى أن نبين بصورة سريعة أن هذه المشكلات تنشأ. إن المسألة الخاصة في مجمل أفكار "لسنج" هي بالأحرى التحول من الموقف العقلي للمؤلهة إلى فكرة "دينامية"، ولا نقول متدفقة، عن الحقيقة. وقد ظهر الموقف الثانى مؤخرًا مرة ثانية في سياقات تختلف عن فكر "لسنج" أتم الاختلاف.

وترتبط فكرة الحقيقة عند "لسنج" بفكرته عن التاريخ ارتباطاً وثيقاً. فهو يؤكد في كتابه "تربية الجنس البشرى"^(١) (عام ١٧٨٠) أن "التربية بالنسبة للموجود البشرى الفرد، أشبه بالوحي بالنسبة للجنس البشرى كله"^(٢). فالتربية هي وحي مصنوع للفرد، بينما الوحي هو التربية المستمرة للجنس البشرى. ومن ثم، فإن الوحي يعنى عند "لسنج" التربية الإلهية للجنس البشرى فى التاريخ. إنه العملية المتواصلة باستمرار، التى لا تزال تحدث، وستستمر فى المستقبل.

وفضلاً عن ذلك، فإن الوحي من حيث إنه تعليم الجنس البشرى يماثل تربية الفرد. فالطفل يتعلم عن طريق جزاءات وعقوبات محسوسة. ولا يستطيع الله أن يقدم فى مرحلة طفولة الجنس البشرى "أى ديانة أخرى، أو أى قانون آخر غير الديانة التى عن طريق تبجيلها أم عدم تبجيلها يأمل شعبه أن يكون سعيداً أو يخشى

(١) ترجمه و قدّم له وعلق عليه "الدكتور حسن حنفي" ونشرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨١ (المراجع).
(2) Section, 1.

ألا يكون غير سعيد هنا على الأرض" (١). إن طفولة الجنس البشري تناظر، بالتالي، الحالة التي صورها العهد القديم بصورة كبيرة أو قليلة. ويتبع هذه المرحلة مرحلة شباب الجنس البشري، التي تناظر العهد الجديد. إن الدوافع النبيلة بالنسبة للسلوك الأخلاقي، وليست العقوبات والجزاءات الدنيوية، هي التي تحتل مكان الصدارة. ولا بد من التبشير بخلود النفس وبالجزاء الأزلي من الآن فصاعدًا. وقد تطور في الوقت نفسه مفهوم الله من حيث إنه إله إسرائيل إلى مفهوم الأب الكلي العام، وحل مثال النقاء الداخلي للقلب من حيث إنه إعداد للجنة محل طاعة خارجية فحسب لقانون من أجل بلوغ رخاء مؤقت. لقد أضاف المسيحيون، بالفعل، تأملات لاهوتية من عندهم إلى تعاليم المسيح، بيد أنه يجب أن ندرك فيها قيمة إيجابية؛ لأنها تحث على ممارسة العقل، واعتاد الإنسان أن يفكر بواسطتها في أشياء روحية. ويذكر "لسنج" بعض الطقوس الخاصة ويعقلنها، بيد أن المسألة المهمة هي أنه لم يعقلنها لأنه رأى فيها قيمة إيجابية. وهو في هذه المسألة يتطلع إلى هيجل بدلاً من أن يرجع إلى المؤلثة. وأخيراً، هناك مرحلة رجولة الجنس البشري. "إنه سيأتي بالتأكيد زمن كتاب مقدس جديد وأزلي، وُعدنا به في الكتب الأولى للعهد الجديد" (٢). ومصطلح "الكتب الأولى" ليس مصطلحاً سيئ الاستعمال؛ لأن كتب العهد القديم هي كتب بدائية بالنسبة لـ "لسنج"، إذا ما قورنت بالعهد الجديد، في حين أن كتب العهد الجديد هي كتب بدائية إذا ما قورنت بالمرحلة الأبعد للوحي الإلهي. وفي هذه المرحلة الثالثة للوحي يفعل الإنسان الخير من أجل الخير، وليس من أجل الجزاء، سواء أكان دنيوياً أو سماوياً. ومن ثم يشدد "لسنج" على التربية الأخلاقية للجنس البشري. وهذه عملية مستمرة لا تتوقف، ويفترض لسنج نظرية البعث أو التجسد. والقول بأنه يؤكد النظرية يترتب عليه أن يقول الكثير؛ فهو يفترضها في سلسلة من التساؤلات منها: "لماذا لا يستطيع كل موجود بشري فردي ألا يوجد في هذا العالم أكثر من مرة؟ هل هذا الفرض نافه؛ لأنه الأقدم؟... لماذا لا أعود في الغالب لأكتسب معرفة جديدة، وقدرات جديدة" (٣).

(1) Education of the Human Race, 17.

(2) Ibid, 86.

(3) Education of the Human Race, Section, 94-8.

كتب "ياكوبى" عام ١٧٨٣ (الذى سنعرض أفكاره فى الفصل القادم) إلى "مندلسون" قائلاً إنه عندما زار "لسنج" قبل وفاته ليس بمدة طويلة، اعترف بصراحة بأنه من أنصار إسبينوزا. ولقد كان هذا الاعتراف بمثابة صدمة بالنسبة لـ "ياكوبى"؛ لأنه تمسك بأن وحدة الوجود هى ببساطة إلحاد تحت اسم آخر. وهو لم يكن من أنصار مذهب وحدة الوجود بالنسبة لـ "مندلسون"، لكنه استاء من مناظرة "ياكوبى"، التى أخذها على أنها هجوم ليس على لسنج فحسب، وإنما عليه هو أيضاً، حتى إن لم يكن بصورة مباشرة، عندما كان يخطط لتحرير أعمال لسنج. ومن ثم هاجم هو بدوره "ياكوبى" فى مؤلفه "ساعات الصباح"، وعلى إثر ذلك نشر "لسنج" ردًا، إلى جانب مناظرته مع "مندلسون" (عام ١٧٨٥). وقد دخل كل من "هربر" و"جوته" فى جدال وخلاف، واختلفا مع توحيد "ياكوبى" مذهب إسبينوزا بمذهب الإلحاد.

ويبدو أن ما قاله "لسنج" لـ "ياكوبى" هو أن الأفكار المعتدلة عن الله لم تعد مفيدة له، وهى أن الله واحد وشامل، وإذا كان يجب أن يصف نفسه بأنه تلميذ أى شخص، فإنه لا يستطيع أن يُسمى أى شخص سوى إسبينوزا وحتى إذا سمحنا بإمكان أن لسنج شعر بمتعة فى صدمة، فإنه يبدو أنه لا مجال للشك فى أنه تأثر بإسبينوزا، وأنه عرف تشابهاً بين أفكاره الأخيرة عن الله، وتلك الأفكار التى آمن بها الفيلسوف اليهودى العظيم. ولقد اعتقد لسنج، مثلاً، أن الأفعال الإنسانية جبرية، وأن العالم نسق واحد يكون الله فيه هو فى النهاية العلة الكلية. وفضلاً عن ذلك فإنه افترض بوضوح أن كل الأشياء متضمنة بداخل الموجود الإلهى. وإذا أردنا أن ندرك ذلك، فإنه لا يجب علينا سوى أن ننظر، مثلاً، إلى الفقرات التى تأخذ عنوان "فى حقيقة الأشياء خارج الله"، وهو مقال قصير كتبه لـ "مندلسون". وعندما يشير إلى النظرية التى تقول إن الأشياء الموجودة تختلف عن الأفكار الإلهية عن هذه الأشياء، فإنه يتساءل: "لماذا لا تكون الأفكار التى يمتلكها الله عن الأشياء الواقعية هى تلك الأشياء الواقعية نفسها؟". وقد يُعترض أنه فى هذه الحالة توجد أشياء

ممكنة فى ماهية الله الثابتة. لكن "ألم يخطر ببالك على الإطلاق، أيها المجبر على أن تنسب إلى الله أفكار الأشياء الممكنة، أن أفكار الأشياء الممكنة هى أفكار ممكنة؟". إن لسنج لم يعط للفردية قيمة أكثر مما فعل إسبينوزا، وإنه، كما رأينا، يشدد على حركة التاريخ إلى هدف، وهو الكمال الأخلاقى. ومن ثم فإن نظرياته تتطلع إلى مذهب مثالى متأخر إلى حد ما مع تشديده على تطور تاريخى بدلاً من أن يرجع إلى إسبينوزا. بيد أن السؤال ليس هو عما إذا كان لسنج فسر إسبينوزا تفسيراً صحيحاً، وإنما عما إذا كانت هناك حقيقة خاصة بالسيرة الذاتية فى ملاحظاته على "ياكوبى". ويبدو واضحاً أن ثمة حقيقة خاصة بالسيرة الذاتية فى ملاحظاته.

إن النزاع حول مذهب وحدة الوجود المزعوم ليس مفيداً على الإطلاق بمعنى ما. والسؤال عما إذا كان مذهب وحدة الوجود هو مذهب الإلحاد تحت اسم آخر، هو سؤال تعالجه مصطلحات محددة بصورة جيدة. غير أن النزاع له تأثير الأهمية الدافعة فى فلسفة إسبينوزا، أعنى أفكاراً عنها غامضة وغير دقيقة.

وفى مجال النظرية الإستاطيقية تعهد لسنج فى مؤلفه "لاؤكون" (عام ١٧٦٦) بأن يحلل الخصائص التى تميز الشعر والفن التشكيلى، أعنى الرسم والنحت. وقد لاحظ الناقد العظيم "فنكلمان"^(١) (١٧١٧ - ١٧٦٨) أن الأثر الفنى لـ "لاؤكون"^(٢)

(١) فنكلمان، عالم آثار ألمانى، وناقد فنى، ومؤسس علم الآثار العلمى، وشارح الفن الكلاسيكى (المترجم).

(٢) لؤكون، ابن بريام ملك طروادة وهيكوبا فى الأساطير اليونانية، تولى فى حرب طروادة وظيفة كاهن أو بوزيدون وأبوللو. عندما علم بالخدعة التى قام بها الإغريق وهى خدعة الحصان الخشبى انطلق ساخطاً، وحاول أن يثنى مواطنيه عما اعتزموه وأن يصور فى أذهانهم هذا التمثال الضخم الذى تركه الإغريق خدعة أو آلة حربية. ولكن الطروانيين اعتبروا عمله هذا كفرة لشدة إيمانهم بألهتهم... (انظر فى ذلك : د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثانى، مكتبة مدبولى، ص ٢٩٦) (المترجم).

فى "الفاتيكان" هو نفسه الأثر الفنى لوصف فرجيل^(١) لقصة لاؤكون فى "الأنيسادة". وقد استخدم لسنج هذه الملاحظة نقطة انطلاق. لقد رأينا توتاً كيف قام بتميز حاد بين الفلسفة والشعر. فى مؤلفه "لاؤكون" أكد أن الشعر يهتم بتمثيل الأفعال الإنسانية، وتمثيل حياة النفس بواسطتها، ولهذا السبب أدان الشعر الوصفى بالصور. ومع ذلك، فإن النحت يهتم بتمثيل الجسم، وبصفة خاصة مثال الجمال الجسمى. وفضلاً عن ذلك، فإن لسنج حاول أن يبين كيف تحدد المواد التى تستخدمها الفنون المختلفة خصائصها.

وإذا كان الفعل الإنسانى هو الموضوع المحدد والخاص للشعر، فإن هذا يصدق على الدراما بصفة خاصة، الموضوع الذى اهتم به لسنج فى مؤلفه "مسرح هامبورج" (١٧٦٧ - ١٧٦٩). يصر فى هذا العمل على وحدة الدراما؛ الوحدة التى تكمن، أساساً، فى وحدة الفعل. ويرى لسنج أن كتاب "الشعر" لأرسطو، ثمار التأمل فى التراجيديات اليونانية العظيمة، هو "عمل مؤكد ومعصوم من الخطأ مثله فى ذلك مثل كتاب «مبادئ إقليدس» (مسرح هامبورج، الفصل الأخير). وهاجم فى الوقت نفسه الاهتمام الفرنسى بـ "صنوف الوحدة الثلاث" هجوماً عنيفاً. لقد أساءوا فهم أرسطو عندما أصروا على وحدة الزمان والمكان من حيث إنهما خاصيتان أساسيتان للدراما. وإذا كانوا على حق، فإن شكسبير لن يكون درامياً حقيقياً. كما أدلى لسنج ببيانه الخاص بأرسطو عن نهاية التراجيديات (المأساة) بأنها "التطهير من التعاطف والخوف"، ويفسر التعاطف بأنه شفقة، بمعنى أدبى، ويفسر الخوف بأنه تقدير الذات. وفضلاً عن ذلك، كان أرسطو على حق فى إيجاد ماهية الفن فى المحاكاة. فالدراما تحاكي أفعالاً إنسانية، والتراجيديات تحاكي، أو تمثل وحدة فعل إنسانى على نحو يرفع من قدر الإنسان عن طريق "التطهير" من عاطفتى التعاطف والخوف. ومن ثم، فإن لها هدفاً أخلاقياً.

(١) فرجيل؛ شاعر رومانى، درس الطب، والرياضيات، والفلسفة، من أشهر أعماله "الأنيسادة" (المترجم).

وتعطي هذه الملاحظات العريضة إلى حد ما، مع إنها صريحة، صورة لا تكفى إلى حد كبير عن لسنج من حيث إنه كاتب فى النظرية الإستطائيقية، ومن حيث إنه ناقد للفنون الجميلة. إنه ليس، بالفعل، مفكرًا أصيلاً، بالمعنى الذى يمتلك به المرء أفكارًا جديدة فى الفلسفة أو فى النظرية الإستطائيقية. وقد تأثر فى مجال النظرية الإستطائيقية بكتاب فرنسيين، وإنجليز، وسويسريين، وتأثر بأرسطو بالنسبة للدراما. لكن على الرغم من أنه يمكن مقارنة بعض أفكاره فى مكان آخر، فإن له الفضل فى أنه جعل هذه الأفكار حية، وبهذا المعنى يكون، على الأقل، أصيلاً ومبدعًا. إنه يرى فى افتتاحية مؤلفه "لاؤكون" أن الألمان لا تنقصهم الكتب النسقية". ويقول إن عمله هو قد لا يكون نسقيًا، ومختصرًا مثل عمل "بومجارتن"، بيد أنه كان يزهو بنفسه ذاهبًا إلى أنه بينما يسلّم بومجارتن بأنه أخذ كثيرًا من النماذج التى اقتبسها فى كتابه "الإستطائيقا" من كتابات جزنر Gesner، فإن نموذجى الخاص يُطعم بكثير من المصادر". وبمعنى آخر، لقد حاول، كما يتوقع المرء عن شخص هو نفسه درامى وشاعر، أن يقيم تأملاته الإستطائيقية بالنظر إلى الأعمال الفعلية للفن والأدب. وبالتالي فإنه مما لا شك فيه أن تفكير لسنج انصرف عن المذهب الشكلى، وعلى الرغم من اعتماده على كتاب آخرين بالنسبة لأفكاره الفردية، فإنه قدمها على نحو يحث على تأملات أبعد، إن لم تكن مختلفة. ويمكن أن يقال الشئ نفسه عن ملاحظاته فى مجالى الميتافيزيقا وفلسفة التاريخ.

وتبين فترة عصر التنوير بدايات دراسة السيكلوجيا فى ألمانيا. وعلم مهم فى هذا المجال هو "يوهان نيقولا تنس" Johann Nikolaus Tents (١٧٣٦ - ١٨٠٧)، الذى كان يشغل وظيفة أستاذ فى الفلسفة فى جامعة "كيل" مدة من الزمن. وفى عام ١٧٨٩ قبل دعوة لشغل وظيفة فى جامعة "كوبنهاجن".

إن النزعة العامة لتفكير تنس هو التوسط بين فلسفة إنجلترا التجريبية وفلسفة القارة العقلية. إنه لم يكن لاميتافيزيقيا على الإطلاق. فقد نشر بالفعل أعمالاً عن الميتافيزيقا وعن البراهين على وجود الله التى يؤكد فيها إمكان الميتافيزيقا

وإمكان البراهين الميتافيزيقية وصحتها، بينما حاول في الوقت نفسه أن يتيقن لماذا توجد مواقف ميتافيزيقية قليلة مقبولة بصورة كلية. غير أنه يصر على أنه يجب ألا نبدأ في الميتافيزيقا بفروض ميتافيزيقية سابقة، وإنما بتحليل لظواهر سيكولوجية، على الرغم من أن هذا التحليل يمكن أن يكون الأساس لتأملات ميتافيزيقية عن النفس. وهنا يكون لدينا مثال لنزعة التوسط التي أشرنا إليها في التو.

إن الاستبطان لا بد أن يكون الأساس لسيكولوجيا علمية كما يرى «تنتس». بيد أن النفس لا تعي ذاتها إلا في أنشطتها، وفي أنشطتها فقط من حيث إنها منتجة لظواهر سيكولوجية. إن النفس ليست هي موضوعها المباشر الخاص للحدس. ولذلك فإننا نعتمد في تصنيف قوى أو ملكات النفس، وفي محاولة تحديد طبيعة النفس ذاتها من حيث إنها أساس لأنشطتها، نقول إننا نعتمد بالضرورة على فروض.

وبالإضافة إلى الفهم، أعني نشاط النفس بوصفها تفكيرًا، وبوصفها منتجة لصور، والإرادة التي بواسطتها تنتج النفس تغيرات (أعني حركات جسمية، مثلًا) التي ليست هي نفسها تمثلات سيكولوجية، يقر «تنتس» بالشعور بوصفه نشاطًا متميزًا. ولذلك نستطيع أن نميز بين ثلاث قوى للنفس، هي: الفهم، والإرادة، والشعور من حيث إنه استقبال النفس، أو إمكان تعديلها. ومع ذلك، فإنه يفترض أنه يمكن رد هذه القوى الثلاث في نهاية الأمر إلى قوة واحدة أساسية هي قوة الشعور وقوة نشاط النفس، التي لديها القدرة على كمال تقدمي. ففي إمكان كمال نشاط النفس يظهر اختلاف الإنسان عن الحيوانات بصفة خاصة.

ويبين مؤلف تنتس «مقالات فلسفية عن الطبيعة البشرية وتطورها» (وهو مجلدان، نشر عام ١٧٧٧) منظورًا تحليليًا للسيكولوجيا في الغالب، ويمثل كتاب «كارل كازيمر فون كريس» K. Kasimir Von Greuz (١٧٢٤ - ١٧٧٠) مقال عن النفس (عام ١٧٥٣). إذ حاول «فون كريس»، مقتفيًا أثر تنتس، أن يتوسط بين الفلسفة الإنجليزية وفلسفة ليبنتس عن النفس. كما أصر، مثل تنتس، على الأساس

التجريبى للسيكولوجيا. بيد أنه اهتم بالتوفيق بين رأى ليبنتس عن النفس من حيث أنها جوهر بسيط، أو موناد، وتحليل هيوم الظاهرى للنفس. ويسلم "فون كريز" مع هيوم بأننا لا نستطيع أن نكتشف مسألة مثل الأنا الميتافيزيقية التى ليس لها امتداد. ورفض فى الوقت نفسه الإقرار بأن النفس يمكن أن تتحل إلى ظواهر متميزة ومنفصلة. إنها تمتلك، بالفعل، أجزاء، وبهذا المعنى فإنها ممتدة، غير أن الأجزاء ليست قابلة للانفصال. وإمكان انفصال أجزاء النفس هذا يميزها عن الأشياء المادية ويكون سبباً لتأكيد خلود النفس، حتى إذا كانت الأسباب البعيدة لهذا التأكيد توجد فى وحى إلهى.

إن تننّس هو، بالتأكيد، أكثر أهمية من كريز بالنسبة لتطوير السيكولوجيا. فقد أصر، كما رأينا، على المنظور التحليلى الدقيق. غير أنه فى الوقت نفسه ربط السيكولوجيا التحليلية بفلسفة عامة عن الطبيعة البشرية وتطورها، كما يشير عنوان عمله الرئيسى. وفى رأيه يجب علينا ألا ندرس، ببساطة، أصول الأفكار البشرية فى التجربة مثلاً، وإنما يجب أن ندرس تطور الحياة الإنسانية العقلية حتى تعبيرها فى العلوم المختلفة. كما يشير إصراره على الشعور من حيث إنه "قوة" متميزة إلى دراسة التعبير عن حياة الشعور والحساسية فى عالم الفن والأدب.

٥ - إن تأثير كتاب "إميل" لروسو على النظرية التربوية فى ألمانيا إبان عصر التنوير ملحوظ ونو أهمية. وقد أحس "يوهان برنارد باسيدو" J. Bernhard Basedow (١٧٢٣ - ١٧٩٠)، مؤلف مجلد ضخيم، من بين كتابات تعليمية أخرى، عنوانه "عمل مبدئ" (عام ١٧٧٤)، وهو نوع من دائرة معارف للمعلمين، ونص للآباء والأولاد، نقول لقد أحس "باسيدو" بهذا التأثير. لكن بينما تأثر باسيدو بفكرة روسو عن تعليم "طبيعى"، فإن نظريته التربوية لم تعقدّها فروض عن الآثار الضارة للحضارة على الإنسان. ومن ثم اقترح أن هدف التربية وهدفها هو إعداد الأطفال لحياة وطنية وسعيدة من أجل الخير العام. وقد تأثر ب

"كومنيوس" (١٦٧١ - ١٥٩٢)، مؤلف كتاب "الجدل العظيم" في أفكاره عن مناهج التدريس.

كما أحس عالم التربية السويسري الشهير "يوهان هينرش بستالوزي" J. H. Pestalozzi (١٧٤٦ - ١٨٢٧)، الذي تأثر بتطوير المدارس الابتدائية الألمانية، بالتأثير المثير لـ "روسو". بيد أننا نجد عند بستالوزي وباسيدو تشديداً على التربية بالنسبة لحياة اجتماعية. لقد شددا على التربية في الأسرة وفي المجتمع الريفى، وعلى التربية بوجه عام من حيث إنها الأداة الأفضل للإصلاح الاجتماعى، شريطة أن تعزز التطور الأخلاقى، وليس التطور العقلى فقط.

شغل "باسيدو" وظيفة أستاذ لفلسفة الأخلاق مدة من الزمن، بينما يصعب أن نسمى بستالوزي فيلسوفاً. ولا مجال هنا لأن نناقش أفكاره الخاصة فى مجال التربية، على الرغم من أن اسمه قد يكون شهيراً فى تاريخ النظرية التربوية، ويكفى أن نلاحظ أن عصر التنوير فى ألمانيا، كما هى الحال فى مكان آخر، أوجد منظرين تربويين. ففي إنجلترا نجد لوك، وفى فرنسا نجد روسو، وفى ألمانيا وسويسرا نجد "باسيدو" و"بستالوزي". وتتماشى فكرة التربية بالنسبة للحياة الاجتماعية، التى قدمها كل من "باسيدو" و"بستالوزي" مع الاتجاه العام للتفكير فى عصر التنوير.

الفصل السابع

الانسلاخ عن عصر التنوير

هامان - هردير - ياكوبي - ملاحظات ختامية

١ - أثناء وفاة فولف، كان هناك نمط مختلف من الرجال، وهو يوهان جورج هامان J. George Hamann (١٧٣٠ - ١٧٨٨)، في الرابعة والعشرين من عمره. لقد كان فولف نسقيًا، أما هامان فإنه لم يكن لديه استخدام لأنساق فلسفية. لقد مثل فولف التجريد وقوة الذهن الاستدلالي، أما هامان فقد كره ما كان ينظر إليه على أنه تجريد ذو بُعد واحد، ورفض طغيان العقل الاستدلالي. لقد بحث فولف عن الأفكار الواضحة والتميز، أما هامان فقد عالج منطوقات خفية الدلالة التي ساعدته على أن يُلقب بـ "مشعوذ" الشمال. وبمعنى آخر، لقد انصرف هامان عن المذهب العقلي في عصر التنوير الذي يمثل بالنسبة له سلطة الشيطان بدلاً من العقل الإلهي.

هامان من مواليد "كونجسبرج"، وكان شخصية مضطربة، انتقل من فرع من فروع الدراسة إلى فرع آخر، ومن وظيفة إلى أخرى، انتقل من وظائف مثل مربى في أسرة إلى وظائف تافهة قليلة الأهمية في عالم التجارة. وعندما انحط به الحال حتى الفقر المدقع، والعذاب الداخلي للنفس، كرس نفسه لدراسة الكتاب المقدس، وطور النزعة التقوية المتطرفة التي كانت ميزة من مزايا كتاباته. وقد أعد هردير وياكوبي من بين أصدقائه، كما أنه كان صديقًا حميمًا لكانط، على الرغم من أنه انتقد فلسفته بشدة عندما بدأ كانط، مستيقظًا من سباته الدوجماتيقي، ينشر كتبه النقدية.

وقد يبدو أن مشعوذ الشمال غير وارد في تاريخ الفلسفة. غير أنه عبّر عن أفكار تميز رد الفعل ضد عصر التنوير، حتى إن لم يكن تعبيراً نسقياً ومغالياً فيه، وكان له، بالتأكيد، تأثير ملحوظ، حتى على الرغم من أن تأثيره على هررر بصفة خاصة قد بالغ فيه بعض المؤرخين.

ومن الخصائص الرئيسية لنزعة هامان اللاعقلية تشددها الديني. ودعنا نأخذ الجدل حول اللغة كمثال. ففي مقابل وجهة النظر العقلية التي تذهب إلى أن الإنسان اخترع اللغة، على الرغم من أنها نوع من النتاج الآلي، سلّم هررر بأن اللغة معاصرة للبشرية. ورأى هامان هو دائماً هذا الرأي. غير أنه لم يقتنع بالقول بأن اللغة ليست اختراعاً اصطناعياً للعقل البشري، ثم يعين قضية أو قضايا تجريبية أخرى، إن اللغة في رأيه هي وحي إلهي بطريقة ما غامضة. كما اقتنع هامان بأن الشعر بوجه خاص ليس نتاج العقل. فهو، على العكس، كما يقول في "الإستاطيقا في النواة" (المتضمن في كتابه "صليبيات فقيه لغوي"، عام ١٧٦٢) اللغة هي أم البشرية. إن كلام الناس البدائيين هو الإحساس، والانفعال، ولم يفهموا شيئاً سوى الصور الحسية. وعبروا عن أنفسهم بالموسيقى، والأغاني، والشعر. وفضلاً عن ذلك، فإن الشعر العظيم ليس نتاج عقل أسمى، فهو يجب ألا يُنسب إلى قدرة أسمى لفهم قواعد ومراعاتها. وقد أبدع كل من هررر وشكسبير أعمالهما عن طريق العبقرية، لا عن طريق تطبيق قواعد تفهم عقلياً. لكن ماذا عساه أن يكون العبقرى؟ إنه نبى إلهامه الوحي. واللغة والفنون هما نتاج الوحي.

إنه يمكن تقديم تأويل بسيط لهذه العبارات بالتأكيد. فإذا كان صحيحاً أن الله خلق الإنسان مثلاً، كما يرى جوته، وإذا كانت اللغة طبيعية للإنسان من حيث إنه يختلف عن الحيوانات، فإنه يكون صحيحاً أن الله خلق اللغة. وعلى نحو مماثل، فإن أي مؤله (أو معتق مذهب وحدة الوجود) سيكون على استعداد لأن ينسب العبقرية إلى العمل المبدع والخلق لله. غير أن هامان يعبر عن نفسه بأسلوب غامض ذي صبغة صوفية، يفترض أنه يعني شيئاً أكثر، حتى إنه يصعب القول ماذا يعني بدقة

بالفعل^(١). وعلى أية حال، إنه لم يقتنع بالإصرار على الطابع الطبيعي للكلام البشرى، وفصله عن فكرة الاختراع بواسطة العقل. لقد أكد أصله الإلهي الخالص.

كما أن هامان لم يقتنع بالهجوم على طغيان العقل الاستدلالي وقدرته المزعومة، وبإفساح المجال فى الحياة الإنسانية للإيمان بالله، وبوحى إلهى. لقد أدت به نزعتة التقوية إلى التقليل من شأن العقل، وأن يجد متعة ولذة فى تقييد سلطته. إن ما له أهمية بالنسبة له هو أن هناك عبقرية شعرية، ولكنها ليست علمية. فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن العلماء العظام بوصفهم عباقرة؛ لأنهم يعملون بالعقل، والعقل ليس أداة الإلهام. وليس الأمر ببساطة فى المجال الدينى أن لاهوت فولف الطبيعى لا يكفى؛ فقد تم التخلص منه باسم الإيمان. وفى حين أن وجهة نظر هامان عن التاريخ من حيث إنها تعليق على الكلمة أو التعبير الذاتى عن الله، كان لها تأثير قوى على تفكير هردير، فإن هامان كان محيرًا ومربكًا إلى حد ما باستخدام هردير لمصادر دنيوية، وبمحاولته أن يطبق منهجًا علميًا فى تفسيره للتاريخ. إن للتاريخ مثل الأناجيل، من وجهة نظر هامان، معنى صوفيًا داخليًا، أو معنى "حقيقيًا" أوحى به الله، ولم يبلغه المجهود الدؤوب والمستمر للعقل. وبمعنى آخر، لقد مال هامان إلى أن يطبق على فهم التاريخ التصور البروتستانتى للمعنى الحقيقى للنحت من حيث إن الروح القدس هى التى أوحى به إلى المؤمن الفرد الصامت المصلى. إن التفسير الأكثر عمقًا، سواء للكتاب المقدس أو للتاريخ، هو أنه هو عمل الله وحده.

ومع ذلك، لا نستطيع أن نصرف النظر عن "هامان" بوصفه مجرد واحد من التقويين، الذى إذا كان يستحق أى اهتمام عن طريق الفيلسوف، فإنه لا يستحقه إلا بمعنى أن المرء قد يلتفت بعض الانتباه إلى خصومه. فرأيه عن التاريخ من حيث إنه وحي إلهى، أو من حيث إنه عمل للعناية الإلهية، الذى شاركه فيه هردير، لا بد أن

(١) ما يقوله هامان هو أنه فى البداية كانت كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة رمزًا بالنسبة للإنسان، أو أنها كانت ضمانًا للتواصل الإلهى، أو أنها كلمة حية. واللغة هى استجابة طبيعية لإدراك الطبيعة ومعرفتها بوصفها كلمة إلهية (المؤلف).

يكون له أهمية ملحوظة في المستقبل القريب؛ لأن هذا الرأي، الذي تحول، بالفعل، إلى مذهب لفلسفة نظرية تأملية بدت لـ "هامان" أنها تعبير لا يُطاق عن مذهب عقلي، قد شكل جزءاً لا يتجزأ من فلسفة التاريخ عند هيجل. وفضلاً عن ذلك، ارتبطت نزعة هامان اللاعقلية بكَراهية للتجريد، لم تكن نتاج التحيز الخالص. ولا بد من إشارة مختصرة إلى هذا الموضوع.

نقد لاحظ "جوته"^(١) أن عبارات هردير يمكن أن ترتد إلى مبدأ هو أن كل شيء يتعهد الإنسان بالقيام به، سواء عن طريق الكلمة أو الفعل، أو بأية طريقة أخرى، يصدر من قوى الشخصية المتوحدة والشاملة. لقد كان الإنسان في البداية شاعراً، وموسيقياً، ومفكراً، وعابداً. ومع ذلك، فإن العقليين في عصر التنوير جسدوا، في رأي هامان، العقل، وتحدثوا عن "العقل" وأعماله كما لو كانت شيئاً من صنعه هو، وكما لو كان مثال الحياة الإنسانية يكمن في قهر العقل لكل المجالات. وهكذا فإنهم قدموا للإنسان تصوراً زائفاً عن نفسه وأنشطته. إنهم جردوا وظيفة ما من نشاط الإنسان وحولوها إلى الوظائف كلها.

ويتضح هذا العداء لما يُنظر إليه على أنه تجريدات زائفة أو ذات بُعد واحد في نقد هامان لكتاب كانط الأول "نقد العقل الخالص". وهاجم هامان فصل كانط بين العقل، والفهم، والحس، وبين الصورة والمادة في الإحساس والتصوير، في كتابه "ما وراء النقد لنقاء العقل الخالص"^(٢). لقد عالج كانط تجريدات. إن هناك، بالتأكيد، نشاطاً يُسمى "العقل" مثلاً، لكن ليس هناك شيء مثل "العقل" أو "الفهم". إن هناك ببساطة أنشطة مختلفة يقوم بها موجود واحد، كائن حي واحد، شخص واحد. ومن الواضح إذا لم يتخلص هذا الخط من النقد من كتاب "نقد العقل الخالص"، فإن هامان يثبت مسألة جيدة. وهي مسألة لم يثبتها فلاسفة في سياقات أخرى، فلاسفة تخلصت رؤيتهم العامة من رؤية مشعوذ الشمال.

(1) Dichtung und Wahrheit, III, 12.

(٢) لم يُنشر هذا العمل، الذي استخدمه هردير في كتابه « ما وراء النقد »، أثناء حياة هامان. وبدأ نشره في عام ١٧٨١، العام الذي نُشر فيه كتاب « نقد العقل الخالص » (المؤلف).

٢ - عارض هامان المذهب العقلي في عصر التنوير بوضوح. ومع ذلك، عندما نولى وجوهنا شطر هردر، فإننا نجد رجلاً بدأ من وجهة نظر التنوير (بقدر ما يكون للمرء المبرر في أن يتحدث عن "وجهة نظر")، وزاول عمله بعيداً عنه. ولذلك بينما كان المؤرخون على حق تماماً في أن يتحدثوا عن انسلاخه عن عصر التنوير، فإنه من الممكن أيضاً أن يتحدثوا عن تطويره لخطوط معينة من التفكير داخل حركة التنوير. وما نختار أن نقوله عن هذه المسألة يعتمد، إلى حد ما بالتأكيد، على الطريقة التي نحدد بها ألفاظاً معينة. وإذا كنا نعني بعصر التنوير النزعة العقلية عند فولف والنزعة الفردية عند عدد من المفكرين، فإنه يتضح أن هردر انسلخ عن عصر التنوير. لكن إذا أعطينا للمصطلح مجالاً أكثر اتساعاً من المعنى، فيندرج تحتها الجذور الأولى للمواقف التي عبر عنها هردر، فإن كلمة "ينسلخ" قد تبدو أنها حادة للغاية. ومع ذلك، فإنها تساعد على الوضوح إذا اتبع المرء الممارسة التقليدية، ونظر إلى هردر على أنه ثار على عصر التنوير وانسلخ عنه.

ولد "يوهان جوتفرد هردر" J. G. Herder (١٧٤٤ - ١٨٠٤) في "موهرونجن" في بروسيا الشرقية، وهو ابن مدرس من أنصار النزعة التقوية. وسجل كطالب للطب في جامعة "كونجسبرج" في عام ١٧٦٢، إلا أنه غير، في الحال، تخصصه من الطب إلى اللاهوت. وقد وازب على حضور محاضرات كانط الذي كان يشرح فلسفة فولف التقليدية، ويعطى مقررات في علم الفلك والجغرافيا، وعرفه كانط على كتابات روسو وهيوم. كما كوّن هردر صداقة في كونجسبرج مع هامان، على الرغم من أنه كان من الصعب أن يتأثر في الحال بصديقه اللا عقلي بعمق؛ لأنه عندما انتقل إلى "ريجا" في عام ١٧٦٤، ساهم بمقالات ومراجعات في دوريات ومجلات عصر التنوير. وفي عام ١٧٦٥ رُسم قسيساً بروتستانتيًا.

وفى عام ١٧٦٦ ظهر غفلاً فى "ليبزج" الجزآن الأولان من كتاب هردير "شذرات حول الأدب الألمانى الحديث". وحمل العمل تاريخ ١٧٦٧، العام الذى اكتمل فيه. ويناقش هردير فى هذا العمل مشكلات تخص اللغة، وهو موضوع احتل قدراً جيداً من أفكاره. وأصر، مثل مندلسون ولسنج، على التمييز بين اللغة الشعرية واللغة العلمية (بمصطلحاته الفلسفية). بيد أن التمييز أعطى وضعاً تاريخياً. ويميز هردير بين أربع مراحل لتطور اللغة، التى تُصنّف طبقاً لمماثلة بالتطور البشرى، وهى مماثلة افتراضها روسو. فى البداية تكون مرحلة الطفولة عندما تتكون اللغة من إشارات عن الدوافع والمشاعر. والمرحلة الثانية هى مرحلة الشباب، العمر الشعرى للغة، عندما كان الشعر والأغنية شيئاً واحداً. والمرحلة الثالثة هى مرحلة الرجولة التى تتميز، على الرغم من أنها لا تزال تمتلك الشعر، بتطور النثر. والمرحلة الرابعة والأخيرة هى مرحلة العمر المتقدم فى السن للغة، العمر الفلسفى، عندما تتم التضحية بالحياة والثروة من أجل دقة مترممة.

إن السياق الذى وُضعت فيه هذه النظرية عن اللغة هو مناقشة دارت حول اللغة الألمانية. ولا نستطيع هنا أن ندخل فى تفاصيل هذه المناقشة. ويكفى القول بأن هردير رفض، بسبب إصراره على الاختلاف بين اللغة الشعرية واللغة الفلسفية، الفكرة التى تقول إن ما يتطلبه الشعر الألمانى هو أن يطور الوضوح المنطقى. وقد أبرز "يوهان جورج سولتزر" J. G. Sulzer (١٧٢٠ - ١٧٧٩) هذه الفكرة، وهو يرى أن الشعراء وسطاء بين الفلسفة النظرية التأملية والناس. كما رفض هردير الفكرة التى تقول إنه يجب تطوير اللغة الألمانية عن طريق محاكاة الأدب الأجنبى. ويمكن أن يكون الشعر الألمانى عظيماً إذا صدر من الشعر التلقائى للناس، ويكون نتاج العبقرية الوطنية. وكان على هردير فيما بعد أن يرمى إحياء الاهتمام بالشعر الشعبى. وبهذا الموقف كان معارضاً لأولئك المفكرين فى عصر التنوير الذين احتقروا اللغة الألمانية، واعتقدوا أن الأمل الوحيد للأدب الألمانى يكمن فى "المحاكاة".

ويبدو أن ذلك له صلة ضئيلة بالفلسفة. لكن من الممتع أن نلاحظ كيف ميّز هردر (وليس هردر وحده بالتأكيد) بين أنواع مختلفة من اللغة. وفضلاً عن ذلك، رأى هردر أن مسألة الاستخدام ذات أهمية عظيمة. وإذا بحثنا عن أصول الأنواع المختلفة للغة، فإننا نفعل ذلك لكي نفحص استخداماتها بصورة أكثر دقة، كما يخبرنا. واستخدامات اللغة موضوع نوقش بصورة أكثر وضوحاً في الفلسفة الإنجليزية الحالية. كما يمكن النظر إلى إصرار هردر على الشعر الألماني، وعلى الشعر التلقائي للناس من حيث إنه الأساس لأدب شعري متطور على أنه المرحلة الأولية في تطور فلسفته المتأخرة عن الثقافة والتاريخ، التي تشدد على تطور الثقافات القومية منظوراً إليها على أنها صنوف من الكل تلعب فيها اللغة دوراً مهماً للغاية.

ويأخذ هردر في كتابه "غابات أو أيكات نقدية" (عام ١٧٦٩) كتاب لسنج "لاؤكون" نقطة بداية لانطلاقه، على الرغم من أنه كان يضع نصب عينيه بعض النقاد الآخرين إلى جانب لسنج، الذي اعترف به كدرامي شهير. يتعرض هردر في عمله لصنوف من المسائل، فيميز النحت والتصوير، مثلاً، ويبرهن على أنه على الرغم من أن هوميروس هو، بالفعل، أعظم شعراء اليونان، فإن إبداعات عبقريته الشعرية مقيدة تاريخياً، وأن ممارسته لا يمكن أن تؤخذ كمعيار. وهذا أمر واضح جداً بالنسبة لنا، بيد أن وجهة نظر هردر مهمة وذات دلالة من حيث إنها تمثل جانباً من إحساسه بالتطور التاريخي ورفضه للتنظير، ولنقد عقلي ومجرد بصورة خالصة.

يخضع هردر في البستان الرابع من "غابات أو أيكات نقدية"، الذي لم يُنشر إبان حياته، أفكار فردريك جستس ريدل F. Justus Riedel (١٧٤٢ - ١٧٨٦)، مؤلف كتاب "نظرية الفنون الجميلة والعلوم" (عام ١٧٦٧)، نقول إنه أخضع هذه الأفكار لنقد لاذع. لقد أكد ريدل وجود ثلاث ملكات أساسية للعقل هي: الحس المشترك، والضمير، والذوق، وهي تناظر ثلاثة مطلقات، هي: الصادق، والخير، والجميل. لقد برهن هردر، مثلاً، أنه من السخف واللغو أن نفترض أن هذه الملكات الثلاث هي

ملكة واحدة نسميها "الحس المشترك" التي يعى عن طريقها الإنسان حقيقة مطلقة بصورة مباشرة بدون عملية البرهان. إن أفكارًا غير فوفية من هذا النوع تجعل المرء يرجع إلى فلسفة فولف إذا اعتقد أنها مقبولة. كما أن نظرية عن ملكة الذوق، بمضمونها الذي يقول إن ما يسبب لذة يكون جميلًا، أو على الأقل ما يسبب لذة لأكثر عدد من الناس هو الأكثر جمالاً، هي خلف محال. وقد كان بومجارتن على حق إلى حد كبير عندما ميّز بين المنطق والإستاطيقا، لكنه أقر في الوقت نفسه أنه يمكن أن يكون هناك، وينبغي أن يكون هناك، علم الإستاطيقا، علم الإحساس، الذي يكون له أهمية كبرى لفلسفة الإنسان. إن الإستاطيقا تفحص، كما يرى هردر، منطق الترميز الفنى. إنه يرى، مثل بومجارتن، أنه يجب تمييز الإستاطيقا عن المنطق المجرد وعن العلم، غير أن منظوره أكثر تاريخية. إن ما هو مطلوب هو تحليل تاريخى لثقافات مختلفة ولتطور مثلها الإستاطيقية وطبيعتها كل على حدة. لكن في حين أن هردر رفض نظرية ريدل عن الملكة الكلية للذوق، التي تناظر ما هو جميل بصورة مطلقة، فإنه يتردد في مناقشته للجمال المطلق. وقد يبدو أن فكرته عن منظور تاريخى، مع بحوثه الفسيولوجية والسيكولوجية الملازمة، تؤدي إلى تصور نسبي للجمال، وقد جعل هردر الجمال الفنى نسبيًا بالفعل بالنسبة لثقافات مختلفة، وفترات مختلفة لهذه الثقافات. ويبدو أنه يقرر في الوقت نفسه أنه من المستحيل أن نجد مؤشراً عاماً ومشتركاً عن طريق منظور تاريخى؛ لأن المنظور التاريخى لا يعنى فحسب تسجيل تصورات مختلفة عن الجمال الفنى؛ فهو يتضمن أيضاً فحصاً للعوامل، والسيكولوجية، والفسيولوجية، والبيئية، التي تحدد هذه التصورات. صحيح أن ريدل دافع بنفسه عن منظور سيكولوجى للإستاطيقا، مستخدماً سيكولوجيا يوهان جورج دارجز J. G. Darjes (١٧١٤ - ١٧٩١) الذي تأثر بسيكولوجيا جرسوس. بيد أن هدف هردر هو أنه يجب دمج المنظور السيكولوجى فى المنظور التاريخى. فنحن لا نستطيع أن نأخذ طريقاً مختصراً بصورة مشروعة بأن نسلّم بملكة تبقى مطردة ومنتظمة فى عملياتها فى كل الثقافات، وترتبط بمثال مطلق، وكلى، وثابت.

استقال هردير في عام ١٧٦٩ من وظيفته كراع لكنيسة في "ريجا"، وقام برحلة بحرية إلى "نانتس"، وذهب بعد ذلك إلى باريس ثم إلى ستراسبورج حيث اتفق مع الشاب "جوته" (١٧٧٠ - ١٧٧١). وكانت الثمرة الأدبية لرحلته إلى "نانتس" كتابه "يوميات الرحلة". وهذا الكتاب ذو أهمية ملحوظة من حيث إنه يمثل تصورًا في تفكير هردير، على الرغم من أنه لم يكن ينوي نشره. وبالرجوع إلى الوراء، فإنه يعبر عن عدم رضائه بالأساليب المملة للنقد الإستطائقي، ويصف كتابه "مرتجلات نقدية" بأنه عقيم، وجاف، وكئيب، ويأمل أن يكرس نفسه لدراسة اللغة الفرنسية، والعلوم الطبيعية، والتاريخ، أعني أنه يأمل أن يكرس نفسه لاكتساب معرفة وضعية بالعالم والناس. ولو أنه سلك بهذه الطريقة، فإنه لن يصبح محبرة ومستودعًا للطباعة. وإذا نظرنا إلى الأمام، فإنه يبحث عن نوع جديد من المدارس والتربية يسير فيه الطفل عن طريق مراحل تدريجية من التعرف إلى بيئته الطبيعية من خلال تقديم عيني وملموس للجغرافيا، والأنتوجرافيا، والفيزياء، والتاريخ إلى دراسة نسقية وأكثر تجريدًا لهذه العلوم. وسيكون المنهج، بالتالي، هو المنهج الاستقرائي، الذي ينتقل من العيني إلى المجرد، حتى إن الأفكار المجردة تؤسس في التجربة. ويشكل التعليم الديني والأخلاقي، بالتأكيد، جزءًا مكملًا للخطة العامة. وستكون النتيجة المرجوة هي تطوير لشخصية إنسانية متوازنة ومتكاملة. وبمعنى آخر، إن تفكير هردير في كتابه "يوميات الرحلة" تسوده أفكار المعرفة الوضعية، وأفكار التربية.

ونجح هردير في "ستراسبورج" في أن يوصل إلى "جوته" بعض اهتمامه الخاص بالشعر الشعبي وتقديره له، وبالتراث الثقافي القومي. كما أنه كتب "بحث عن أصل اللغة"، ولأنه كتبه في نهاية عام ١٧٧٠، فإنه حاز على جائزة في بداية عام ١٧٧١ قدمتها أكاديمية برلين. ولأن هردير رفض الآراء المعارضة المتطرفة لأصل اللغة الإلهي من جهة، و "لاختراعها" من جهة أخرى، فإنه أصر على أن مسألة أصل اللغة هي مسألة لا يمكن حلها إلا على أساس دليل تجريبي يخص

تطور اللغة واستخدامها بالتأكيد؛ إذ لا يمكن حسم هذه المسألة عن طريق عبارات دوجماتيقية وتظير قبلي. ويهاجم أثناء مناقشته هيئة تدريس السيكولوجيا، ويؤكد أن اللغة البدائية والشعر البدائي هما شيء واحد، ويشدد على الوظيفة الاجتماعية للشعر.

كره هرذر "ستراسبورج"، فانتقل إلى "بوكبورج" في عام ١٧٧١ مستشاراً للمجمع الكنسي "سامبورج - لب". ونتيجة لتأثره بالشعر الذي نظمه «ماكفيرسون» ونسبه إلى "أوسيان"^(١)، ساهم بمجلد عنوانه "الطبيعة الألمانية والفن" (عام ١٧٧٣)، وهو مقال عن الأناشيد الشعبية وأناشيد "أوسيان"، بالإضافة إلى مقال آخر عن شكسبير. وفي هذا الوقت ثار هرذر على الأفكار النمطية عن عصر التنوير، وهي أنه الذروة القصوى للتطور التاريخي، وأن الطبقة المتوسطة هي، من الناحية العملية، المصدر الفريد للمعقولة المستتيرة. كما أنه أكد أن المذاهب العقلية العظيمة لكل من ديكارت، وإسبينوزا، وليبنيتس، وآخرين هي اختلاقات شعرية، ويضيف إلى ذلك أن شعر باركلي مدعم بصورة أفضل وأعظم. وبالتالي، ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أن يكمل هرذر انسلاخه عن عصر التنوير، الانسلاخ الذي يرمز إليه مؤلفه "فلسفة أخرى للتاريخ" (عام ١٧٧٤).

وفي هذا العمل يفسر هرذر العصور المتعاقبة للبشرية، من العصر الذهبي لطفولة البشرية فصاعداً. بيد أنه لا يجب أن يُقام وزن كبير لهذا التخطيط؛ لأنه يتضح من الواقعة التي تقول إن هرذر يقرر بحدة وقسوة أنه عندما يصور المرء عصرًا بأسره، أو شعبًا بأسره، فإنه يفشل تمامًا. إن الأوصاف العامة ضعيفة وواهنة. وهناك بالفعل قدر كبير من التهكم في تفسير هرذر للعصور التاريخية. فهو يرى أن روما تمثل طفولة الجنس البشري. والمضمون هو أن القرن الثامن عشر، الذي يمتدحه أناس عصر التنوير، يمثل الهرم. ولم يتردد هرذر في أن يلفت

(١) شاعر غيلي، عاش في القرن الثالث الميلادي. نسب إليه «ماكفيرسون» شعراً كثيراً. كان له أثر ملحوظ في صيغ الأدب الأوروبي بصيغة رومانسية (المترجم).

النظر إلى كذب بعض المزاعم التي ادعاها البعض لمصلحة القرن الثامن عشر. فالأفكار الجليلة والمبادئ الجليلة كونها القرن الثامن عشر وعبر عنها مثلاً، بيد أن الميل والدافع إلى العيش بنبل ولطف قد ضعفا ووهنا. كما أن أوروبا المستتيرة تباغت بحريتها، لكنها تجاهلت عبودية طبقة لطيفة تجاهلاً تاماً، وانتقلت رذائل أوروبا إلى قارات أخرى.

ومع ذلك، فإن ما هو أكثر أهمية من وجهة نظر فلسفية من هجوم هردر على الإعجاب الذاتي بأناس عصر التنوير هو هجومه على تأريخهم الخاص؛ إذ إنهم نظروا إلى التاريخ بفرض سابق، أعنى أن التاريخ يمثل حركة إلى الأعلى من تصوف ديني وخرافة إلى أخلاق حرة لا دينية. لكننا إذا درسنا التاريخ على هدى هذه الفروض السابقة، فإننا لن ننجح في أن نفهمه في حقيقته العينية على الإطلاق. إنه يجب علينا أن ندرس كل ثقافة، وكل حقبة للثقافة بذاتها، سابرين الأغوار في حياتها المركبة، ومحاولين فهمها، بقدر المستطاع، من الداخل، بدون أحكام عما هو أفضل وما هو أسوأ، وما هو أكثر سعادة، وما هو أقل سعادة. إن كل أمة تحمل بداخلها، كما يقول هردر، سعادتها الخاصة، ويصدق الشيء ذاته على كل مرحلة من مراحل تطورها. إننا لا نستطيع أن نقول بوجه عام إن مرحلة الشباب أكثر سعادة من مرحلة الطفولة، أو أن مرحلة الهرم أكثر تعاسة من مرحلة الشباب. ولا نستطيع أن نضع تعميمات مماثلة عن أمم إبان تطورها.

إن هناك نزعة تاريخية في هذا الموقف بالتأكيد. بيد أن هردر يصر، بوضوح، على حقيقة مهمة هي أنه إذا أردنا، بالفعل، أن نفهم التطور التاريخي للإنسان، فإنه يجب علينا ألا نقحم المعطيات التاريخية في أسلوب يجبر الناس على أن يتبعوا بالعنف خطة متصورة سلفاً. ويبدو ذلك واضحاً بدرجة كافية لنا الآن. غير أنه إذا سلمنا بالميل العام لعصر التنوير إلى استخدام التاريخ للبرهنة على أطروحة، وأطروحة مشكوك فيها، فإن وجهة نظر هردر لم تكن بديهية على الإطلاق في الوقت الذي طرحها فيها.

انتقل هردير في عام ١٧٧٦ من "بوكبورج" إلى "فيمار" حيث عُين هناك مشرفاً عاماً أو رئيساً للكهنوت اللوثرى. وفي عام ١٧٧٨ نشر مقالاً عنوانه "عن معرفة النفس الإنسانية وإحساسها"، يعبر فيه عن رأيه أنه ليست هناك سيكولوجيا ممكنة ما لم تكن فسيولوجيا في كل خطوة. وهذا القول هو سلوكي بصورة ملحوظة، على الرغم من أن هردير يسلّم بقوة حيوية في الفسيولوجيا. كما كتب هردير في موضوعات أدبية بعمق، مثل الأناشيد الشعبية ومغزاهما الثقافي، وفي مسائل لاهوتية، وأسفار معينة في الكتاب المقدس، وفي روح الشعر العبرى. بيد أن العمل الشهير لهذه الفترة هو كتابه "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية"، الذي ظهر في أربعة أجزاء من عام ١٧٨٤ حتى عام ١٧٩١، وتوقف إنتاج العمل بسبب رحلته إلى إيطاليا (عام ١٧٨٨ - ١٧٨٩). ولم يُكتب الجزء الخامس الذي كان مخططاً لكتابه. ولما كنت أقترح مناقشة هذا الكتاب في فصل لاحق، عندما أعالج بزوغ فلسفة التاريخ بصفة خاصة، فإنني لن أقول شيئاً عن مضامينه هنا.

وفي الفترة من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٧٩٧ ظهر كتاب هردير "رسائل من أجل تطوير البشرية"، الذي يعالج مجموعة مختلفة ومتنوعة من الموضوعات. وسأذكر فيما بعد رأياً أو رأيين عبرت عنهما في كتابه "رسائل من أجل تطوير البشرية" لهما صلة بكتابه "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية". والنظرية العامة للعمل هي أن "البشرية"، الشخصية المثالية لجنسنا، مفطورة فينا كما يمكن أو استعداد فطري، ولا بد من تطويرها عن طريق تربية ذات أثر فعال في تكوين الإنسان. وهدف العلم، والفن، وجميع المؤسسات الإنسانية الأخرى، هو "أنسنة" الإنسان، أعنى تطوير كمال البشرية. ويثير هردير اعتراضاً هو أن هذا التطوير سيؤدي إلى إيجاد إنسان أسمى، أو موجود يكون خارج النوع البشرى، بيد أنه يواجه هذا الاعتراض بالقول إن الإنسان الكامل لن يكون إنساناً أسمى، وإنما ببساطة تحقق "البشرية". وربما نلاحظ أن المثل التربوية عند هردير ليست محصورة ببساطة في النظرية والكتابة؛ لأنه آلى على نفسه أن يخطط، بالفعل، بقدر ما يستطيع، لإصلاح التعليم في دوقية "فيمار".

نشر هربر في سنواته الأخيرة عددًا من الكتابات اللاهوتية، وبصفة خاصة "كتابات مسيحية" (في عام ١٧٩٤ - ١٧٩٨)، التي هي، بوجه عام، عقلية بصورة تثير الإعجاب والدهشة، وأكثر مما يتوقع المرء من رجل من رجال عصر التنوير وليس صديقًا من أصدقاء هامان. كما أنه كتب معارضًا فلسفة كانط النقدية، التي كان يستهجنها بشدة. وفي عام ١٧٩٩ نشر كتابًا عنوانه "ما وراء نقد العقل الخالص"، قُثم فيه عمل كانط على أنه تلاعب بالألفاظ، وعلى أنه فظاعة لغوية، ويتضمن تخليدًا لعنوان خاطئ لفرع من فروع السيكلوجيا. ويجب ألا يؤخذ هذا ليعنى أن نقد هربر يتكون من سباب ليس عقلائيًا؛ فهو على العكس يتكون من فحص محكم لنظريات كانط. فهو يؤكد، مثلًا، عكس النظرية الكانطية، أن القضايا الرياضية تأليفية، أي إنها "هي هي"، أعنى أنها تكون ما يسميه فتجنشتين "تحصيل حاصل". كما يرفض هربر وجهة نظر كانط عن المكان والزمان. فعالم الهندسة لا يحل الصورة القبلية للمكان؛ لأنه لا وجود لمثل هذه الصورة. وحتى إذا لم يفسر هربر بوضوح ما يحلله عالم الهندسة، فإنه يبدو أن ما يحلله هو مضامين بديهياته ومسلماته الأساسية. غير أن تفسير هربر للرياضيات هو ليس سوى مثال معين لنقده لكانط. إن خط تفكيره الرئيسي هو أن مشروع كانط كله متصور تصورًا خاطئًا. فحتى إذا كانت هناك ملكة منفصلة تُسمى "العقل" فإن الحديث عن "نقدها" يخرج عن النظام. إنه يجب علينا بالأحرى أن نبدأ باللغة؛ لأن الاستدلال لا يُعبّر عنه باللغة فحسب، بل إنه لا ينفصل عنها أيضًا، على الرغم من إنه لا يلزم كل استخدامات اللغة. إن التفكير، كما يرى هربر، هو كلام داخلي، في حين أن الكلام بالمعنى العادي هو كلام بصوت جهور، أو التفكير بصوت جهور، كما تشاء. ليس هناك "عقل" من حيث إنه كيان، وهناك عملية فقط، أو نشاط للإنسان من حيث إنه شخصية كلية، واللغة هي أداة ضرورية لهذه العملية، فهي تنشأ معها. إن كتاب "نقد العقل الخالص" يقوم، بالفعل، كما يرى هربر، على سيكلوجيا خاطئة.

وفي عام ١٨٠٠ نشر هرذر كتابًا عنوانه "كاليجون Kalligone" وهو نقد لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم". وفي رأيه أن كانط لم يفهم الإستطابقا فهمًا حقيقيًا. ولم يكتب هرذر نقدًا للكتاب الثاني "نقد العقل العملي"، غير أن ذلك لا يرجع إلى أنه يتفق معه. فقد كان ينوي أن يهاجمه، بيد أنه تراجع عن الفكرة؛ لأنه نُصح ألا يقوم بذلك، ولأنه، من جهة أخرى، انشغل بعمل آخر، وهذا السبب هو الأكثر احتمالاً. ولذلك فإنه تعهد بأن يحرر دورية أدبية جديدة عنوانها "أدراسنيا" (عام ١٨٠٠ - ١٨٠٤)، وكان المساهم الرئيسي فيها، في صورة مقالات، وصنوف من الدراما الشعرية^(١). وقد تضمن المجلد الخامس من الدورية حلقات من الترجمة الألمانية لكتاب هرذر "رومانسيات السيد".

توفي هرذر في "قيمار" في الثامن عشر من شهر ديسمبر عام ١٨٠٣. ويتضح من التفسير السابق لحياته ونشاطه أنه رجل ذو اهتمامات كثيرة، وعلى الرغم من أنه لم يكن فيلسوفًا نسقيًا، فإنه كان كاتبًا غزيرًا له تأثير عظيم في الحياة الألمانية والفكر الألماني. لقد سُمي بمعلم العاصفة والاندفاع، وهي حركة في الأدب الألماني، بيد أنه أثر، بالتأكيد، في الحركة الرومانسية التي جاءت فيما بعد عن طريق إصراره على أهمية الأناشيد الشعبية، وعن طريق فكرته عن الدور الأكثر أهمية للغة في الثقافة وتطوير الوعي الإستطائقي، وعن طريق فكرته عن التاريخ من حيث إنه تجلٍ إلهي، وعن طريق دفاعه عن إسبينوزا في الجدل الذي دار حول مذهب وحدة الوجود. ويدين كل من "لوجست فيلهم شليجل" A.W. Schlegel (١٧٦٧ - ١٨٤٥) و "فردريك شليجل" F. Schlegel (١٧٧٢ - ١٨٢٩) لـ "هرذر". وعلى أية حال، إن هرذر الشاب، الثائر ضد النزعة العقلية في عصر التنوير، هو الذي أثر في الحركة الرومانسية إلى حد كبير، كما يرى مؤرخو الأدب الألماني. ولم يستطع هرذر، في

(١) ظهر المجلد الخامس، المؤرخ بعام ١٨٠٣، في عام ١٨٠٤ بعد وفاة هرذر. كما نُشر المجلد السادس (عام ١٨٠٤) غُفلاً (المؤلف).

سنواته الأخيرة، أن ينافس تأثير جوته في ميدان الأدب، ذلك التأثير الذي شعر به لا محالة حتى أولئك الذين اختلفوا معه (١).

٣ - لقد أشرنا من قبل إلى "ياكوبى" عندما كنا نتحدث عن الجدل الذي دار حول مذهب وحدة الوجود. لقد كان "فردريش هينرش ياكوبى" F.H. Jacobi (١٧٤٣ - ١٨١٩)، الذى أصبح رئيساً لأكاديمية العلوم، فيلسوفاً للإيمان. إذ شدد على واقعة تقول إن هدفه ليس إقامة مذهب أكاديمى من مذاهب الفلسفة على الإطلاق، فكتاباتة هى، على العكس، تعبير عن حياته الداخلية والتجربة الباطنية، وهى مفروضة منه، إن جاز هذا التعبير، عن طريق قوة عليا لا تقاوم.

قام ياكوبى بدراسة عن إسبينوزا، وفلسفة إسبينوزا هى، فى رأيه، النسق المنطقى الوحيد؛ لأن العقل البشرى لا يستطيع أن ينتقل، فى عملية البرهنة على الحقائق، من المشروط إلى المشروط: إنه لا يستطيع أن يتجاوز المشروط إلى ألوهية مفارقة. ومن ثم، لا بد أن تؤدى كل البراهين الميتافيزيقية على علة قصوى للوجود إلى واحدة؛ أى إلى تصور نسق - للعالم، يكافئ، كما يؤكد ياكوبى فى مناظرته مع مندلسون، الإلحاد. بيد أن هذا لا يعنى أنه يجب قبول مذهب إسبينوزا. فعلى العكس، لا بد من رفضه باسم الإيمان، الذى هو من شأن القلب، وليس من شأن العقل التأمل النظرى.

ونتيجة هذا الموقف هى، بالتأكيد، الفصل التام بين الفلسفة من جهة ومجال الإيمان من جهة أخرى. إن محاولة البرهنة على وجود الله تكافئ المحاولة لرد الله إلى موجود مشروط. ولا بد أن تؤدى الميتافيزيقا النظرية التأملية، على المدى

(١) أصبح هردير فى سنواته الأخيرة غريباً عن جوته، الذى وجد هردير متأثراً بروح التناقض المتجهمة. ولم يولع جوته الممثل العظيم للمذهب الكلاسيكى الألمانى بـ « هردير » على الإطلاق، كما يرى شيلر، وامتنع، من حيث إنه كان معجباً بكائط، بهجوم هردير على الفلسفة النقدية، ذلك الهجوم الذى لم يكن لائقاً، وساعد على عزل هردير (المؤلف).

البعيد، إلى الإلحاد. ومن الأفضل أن نتعرف خدمات هيوم فى بيان مزاعم الميثافيزيقا، شريطة أن ننسب صحة كاملة إلى الإيمان. وكما أننا لا نبرهن على وجود العالم الخارجى، ولكننا نستمتع بحدس مباشر فى الإدراك الحسى لوجود الموضوعات الحسية، فإنه يكون لدينا (أو يمكن أن يكون لدينا) حدس مباشر لحقيقة تفوق ما هو حسى، نسميها "الإيمان". وقد تحدث ياكوبى فى كتاباته المتأخرة عن العقل الأسمى (العقل من حيث إنه يتميز عن الفهم)، الذى نعى عن طريقه حقيقة تفوق ما هو حسى بصورة مباشرة. وإذا أنكر المرء وجود الله، فإننا لا نستطيع أن نبرهن على هذا الوجود له، بيد أنه يعزل نفسه عن المجال الكلى للوجود الإنسانى عندما ينكر وجود الله، أو أن إنكاره هو، بالأحرى، نتيجة تجاهله التام لكل شىء سوى إدراكنا للعالم المادى ومعرفتنا بالعلاقات بين أشياء متناهية. إن النور يأتى إلينا من مجال الحقيقة التى تفوق ما هو حسى، غير أنه حالما نحاول أن نفهم هذا النور بالعقل الاستدلالى ونفهم ما يجعله مرئياً للعقل الأسمى أو الحدسى، فإن النور يضمحل ويتلاشى.

يتفق ياكوبى مع كانط إلى حد ما. ولذلك اعتقد أن مجال المعرفة؛ أعنى مجال المعرفة العلمية أو النظرية، مقيد فى ميدان التجربة الممكنة، حيث تعنى التجربة التجربة الحسية، واتفق مع كانط فى أن العقل لا يستطيع أن يبرهن على حقائق تفوق ما هو حسى. ومن ثم فإنه رحب بالفلسفة النقدية من حيث إنها تفسح مجالاً للإيمان، بيد أنه رفض نظرية كانط عن مسلمات العقل العملى؛ لأن الإيمان بالله، مثلاً، ليس مسلمة عملية، وإنما هو نتيجة للإيمان؛ نتيجة نور داخلى للعقل الأسمى. إن ما ندركه ليس ظواهر يرتبط بعضها ببعض عن طريق صور ذاتية للحدس ومقولات الفهم، بل إنها أشياء حقيقية فى ذاتها. وفضلاً عن ذلك، فإنه يصر على مباشرة الحدس الأخلاقى، أو الحس الأخلاقى من حيث إنه يقابل ما نظر إليه على أنه الصورية الفارغة لنظرية كانط عن الأمر المطلق. وقد يُعترض بالقول إن ياكوبى قد أساء فهم كانط، بيد أن الهدف فى ذكر هذا النقد للفلسفة النقدية هو لفت

الانتباه إلى واقعيتين، هما: الأولى أنه قبل هذه الفلسفة، من حيث إنها تتفق مع فكرته عن قصور العقل الاستدلالي، عن أن يتجاوز مجال ما هو محسوس، والثانية أنه رفضها من حيث إنها تؤكد الوعي المباشر بالله وبالقيم الأخلاقية. كما أنه يجب أن نلاحظ أن مذهب كانط عن الشيء في ذاته هو شذوذ من وجهة نظر ياكوبي، ليس بمعنى أنه ليست هناك حقائق تتجاوز ما هو ظاهري، وإنما بمعنى أنه لا يمكن تأكيد الأشياء في ذاتها داخل فلسفة كانط إلا باستخدام المبدأ العلي، على الرغم من أن هذا المبدأ هو مبدأ مؤسس ذاتيًا كما يرى كانط، ولا يمكن تطبيقه إلا على الظواهر.

٤ - رأينا أن المفكرين الثلاثة كلهم الذين عرضنا لهم في هذا الفصل لا يعارضون النزعة العقلية في عصر التنوير فحسب، وإنما أخضعوا أيضًا فلسفة كانط النقدية الجديدة للنقد. ومع ذلك، فإنه من فلسفة كانط نشأت الحركة العظيمة للمذهب المثالي النظري الألماني في النصف الأول من القرن التاسع عشر. إن بعض الاعتراضات التي أثاروها ضد كانط شارك فيها المثاليون بالفعل. فاعتراض ياكوبي أن تأكيد كانط على الشيء في ذاته، عندما نأخذه بالإضافة إلى مذهبه عن المقولات، يضع كانط في مكانة مستحيلة، أثاره أيضًا فشته. بيد أن خط التفكير الذي يأخذه المذهب المثالي النظري ليس هو على الإطلاق الخط الذي استحسنه هامان أو هردر، أو ياكوبي. (اتهم ياكوبي شلنج بمحاولة إخفاء نتائج إسبينوزا في تفكيره). وبهذا المعنى فإنهم قاوموا تيارًا كان يتضح أنه قوى للغاية بالنسبة لهم. وفي الوقت نفسه كان لا بد أن تتحد فكرة هردر عن التاريخ من حيث إنه تربية تقدمية للبشرية ومن حيث إنه تجلٍ للعناية الإلهية، إلى جانب إصراره على كل عضوي، في كل من المجالين الثقافي والسيكولوجي، من حيث إنه ضد تفكير تحليلي، في الحركة المثالية، وبصفة خاصة في مذهب هيغل. وصحيح أن هامان ناصر أيضًا فكرة التاريخ من حيث إنه نوع من التعليق على اللوجوس

الإلهي. بيد أن عباراته خفية الدلالة والمعنى حتى إن تأثيرها لم يكن هو تأثير أفكار هردر. وإذا تحدثنا من الناحية التاريخية، فإن هردر لا بد أن يُعد، بالتالي، هو الأكثر أهمية من هامان وياكوبي.

وربما نقول إنه يجب أن ننظر إلى هامان وهردر وياكوبي، ليس ببساطة بالنظر إلى الحركة الفلسفية التي جاءت بعدهم، وإنما بالنظر إليهم في ذاتهم، مؤكدين أنهم أدوا الوظيفة المفيدة وهي لفت الانتباه إلى جوانب روحية في الإنسان وتأكيداتها، تلك الجوانب التي جنح عصر التنوير إلى إهمالها. وقد يكون ذلك صحيحًا إلى حد كبير. وفي الوقت نفسه لا يعقل أن نتوقع أن العقل الإنساني يقنع بنوع التفرقة بين الإيمان والفلسفة، تلك التفرقة التي صنعها هامان وياكوبي. فإذا كان الدين، كما يسلّم هردر، جزءًا مكملًا للثقافة الإنسانية، وليس شيئًا يجب أن يتخلص منه الإنسان ويهجره، كما يعتقد بعض رجالات عصر التنوير، فإن الإنسان، في محاولته أن يفهم تطوره الثقافي الخاص، لابد أن يحاول أن يفهم الدين. وهذا، بالتأكيد، شيء من الأشياء التي حاول هيجل أن يقوم بها. وعندما قام هيجل بذلك فإنه رفع العقل النظري التأملى فوق مباشرة الإيمان، وهو بهذا قبل موقفًا يناقض موقف هامان وياكوبي، وحث كيركجور على أن يؤكد الإيمان من جديد. إن لدينا، بالتالي، رد فعل هامان وياكوبي ضد المذهب العقلي في عصر التنوير، ثم، فيما بعد، رد فعل كيركجور ضد شكل المذهب العقلي عند هيجل. ويفترض هذا أن هامان، وياكوبي في أواخر القرن الثامن عشر⁽¹⁾، وكيركجور في القرن التاسع عشر، يمثلون واقعة مهمة، هي دور الإيمان في الحياة الإنسانية. بيد أن هذا يفترض أيضًا أن جمعًا أكثر رضاء، أعنى أكثر رضاء من الناحية العقلية، بين الإيمان والفلسفة هو أمر ضروري وأكثر أهمية من أي جمع قدمه أولئك المعارضون للمذهب العقلي الجاف، أو عقل نظري مزدري تمامًا.

(1) استمر نشاط ياكوبي في الجزء الأول من القرن التاسع عشر (المؤلف).

الجزء الثالث...

بزوغ فلسفة التاريخ

الفصل الثامن

روسو وفيكو

ملاحظات افتتاحية - اليونان - القديس أوغستين

- بوسويه - فيكو - مونتسكيو.

١ - الشعر، كما يرى أرسطو في كتابه "الشعر"^(١)، "هو شيء فلسفي وذو أهمية أعظم من التاريخ؛ لأن عباراته هي عبارات الطبيعة، وليست عبارات الكليات، بينما عبارات التاريخ جزئية"^(٢). إن العلم والفلسفة يهتمان بالكلية، بينما التاريخ هو مجال الجزئي والممكن. إن الشعر ليس، بالتأكيد، فلسفة أو علمًا، بيد أنه "فلسفي" أكثر من التاريخ. صحيح أن أرسطو يقول عبارات عامة عن التطور التاريخي، قد تُصنف تحت عنوان فلسفة التاريخ؛ لأنه يتكلم، مثل أفلاطون قبله، في كتابه "الشعر" عن الأنواع المتعددة للثورة التي تحدث في ظل دساتير مختلفة، وعن أسبابها، ووسائل منعها، وعن الميول في أنواع معينة من الدساتير إلى التحول إلى أنواع أخرى؛ بيد أن هذه الملاحظات هي، بوضوح، تأملات عامة في تاريخ النوع الذي يستطيع أن يصنعه المؤرخ نفسه بصورة جيدة تمامًا. وإذا كنا نعنى بفلسفة التاريخ نظرة كلية إلى التطور التاريخي تزعم بيان أن هذا التطور، كما يوضحه البحث التاريخي، يتبع نموذجًا عقليًا ويحقق خطة ما، أو يمثل قوانين كلية وضرورية، فإنه

(1) 1451 b, 5-8.

(2) في معنى هذه العبارة، انظر: المجلد الأول، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

يصعب القول إن اليونان قدموا فلسفة للتاريخ. لقد كان لديهم، بالتأكيد، مؤرخون مثل «ثيوكديديس»، غير أن هذه مسألة مختلفة. صحيح أن فكرة التعاقب الدوري في تاريخ العالم هي فكرة عامة وشائعة تمامًا، ويمكن أن تُسمى هذه النظرية، بالفعل، فلسفة التاريخ. غير أنه يصعب الزعم أن اليونان قدموا هذه النظرية. وإذا ركزنا انتباهنا على التراث الذي هيمن في مآل الأمر على الفلسفة اليونانية أعنى التراث الأخلاقي، فإننا نجد ميلًا ملحوظًا إلى التقليل من أهمية التطور التاريخي؛ ميلًا يرتبط، بالتأكيد، بإصرار أفلاطون على حقيقة روحية ثابتة من حيث إنها مجال الوجود الحقيقي في مقابل مجال الصيرورة. ومن المحتمل أن التعبير الأكثر إثارة عن هذا الميل هو التعبير الموجود عند أفلوطين⁽¹⁾، عندما صور الأحداث التاريخية على أنها أحداث كثيرة في مسرحية لا بد أن تكون مختلفة عن الحياة الداخلية أتم الاختلاف، أعنى العود الروحي للنفس إلى الله. إن أفلوطين لم يسقط التاريخ من قاعدة القانون، من "العناية الإلهية". ولا بد أن تُعد وجهة نظره عن التاريخ الإنساني فلسفة للتاريخ، من حيث إنها ترتبط بروية الفلسفة العامة ارتباطًا وثيقًا: إنها جزء من مذهبه، كما أن وجهة نظر الرواقيين عن التاريخ الكوني من حيث إنه سلسلة من الدورات هي جزء من مذهبهم. بيد أن ميل أفلوطين هو الحط من شأن الأهمية التي يعطيها المؤرخ للأحداث. وعلى أية حال ليست هناك فكرة عن تاريخ إنساني بوجه عام من حيث إنه تطور نحو هدف يتم بلوغه في التاريخ وبواسطة التاريخ.

إن فكرة التاريخ من حيث إنها ليست سلسلة من دورات، وإنما من حيث إنها عملية تطور تدريجي نحو هدف بعيد، لا تميز الفكر اليوناني، وإنما تميز الفكر اليهودي والمسيحي. غير أن الارتباط الوثيق بين هذه الفكرة ومذهبي المسيح

(1) Enneads, 11. 2.

المنتظر في اليهودية والتجسيد في المسيحية، بالإضافة إلى ارتباطها بالمذهب الأخرى اليهودى والمسيحي، يؤدي إلى نظرية عن التطور التاريخي، يتميز بأنه غائى في طابعه، بمعنى أنه يفترض مذاهب غائية. والمثال الأكثر شهرة لفلسفة مسيحية عن التاريخ هو، بالتأكيد، نظرية القديس أوغسطين، كما يقدمها في كتابه "مدينة الله"، الذى يلعب فيه تاريخ الشعب اليهودى وأساس الكنيسة المسيحية وتطورها دورًا مهمًا. ولا أريد أن أكرر هنا ما قلته من قبل فى المجلد الثانى من هذا الكتاب "تاريخ الفلسفة"⁽¹⁾ عن فلسفة التاريخ عند القديس أوغسطين. ويكفى أن نلاحظ أنه فكر عن طريق "حكمة مسيحية" بدلاً من أن يفكر عن طريق تمييز نسقى بين اللاهوت والفلسفة. ومن ثم، فإن الواقعة التى تذهب إلى أن وجهة نظره عن التاريخ هى تفسير لاهوتى إلى حد كبير بالرجوع إلى اهتمام عناية الله باليهود كما يتضح ويتجلى فى العهد القديم، وبالرجوع إلى "التجسيد" ومدىها، إن جاز هذا التعبير، إلى الكنيسة، جماعة المسيح الصوفية، نقول إن هذه الواقعة لا تتسق مع رؤيته العامة على الإطلاق. وما هو عرضة للخلاف بالفعل، على الأقل من وجهة نظر مسيحية، هو أن تفسيرًا للتاريخ من حيث إنه عملية تطور نحو هدف محدد لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى تفسير لاهوتى، وأن تفسيرًا غير لاهوتى للتاريخ، من حيث إنه يمكن أن يكون صالحًا، يمكن رده إلى نوع الأقوال عن التاريخ الذى يكون المؤرخون أنفسهم جديرين بصنعه. وبمعنى آخر، ما هو عرضة للخلاف، من وجهة نظر مسيحية، هو أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء هكذا مثل فلسفة التاريخ، إذا فهم هذا اللفظ بأنه يعنى تفسيرًا للتاريخ كله من حيث إنه حركة عاقلة نحو هدف محدد، وإذا افترضنا تمييزًا نسقيًا بين الفلسفة واللاهوت. ومع ذلك، إذا زعمنا أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء هكذا أعنى فلسفة التاريخ بهذا المعنى، فإنه يجب فهم هذا الزعم بوضوح بالرجوع إلى فلسفة صحيحة للتاريخ؛ لأنه يتضح إلى حد كبير أن فلاسفة التاريخ لا يفترضون أن مذاهب لاهوتية وجدت وتوجد. وفلسفة

(1) See Vol. II, pp. 85-89.

التاريخ الماركسية هي مثل ينطبق على الحالة التي نتحدث عنها. وعلى الرغم من أننا لا نهتم بالماركسية في هذا المجلد، فإننا نهتم بالانتقال من تفسير لاهوتى للتاريخ إلى تفسير غير لاهوتى.

٢ - قدم "جاك بوسويه" J.B. Bossuet (١٦٢٧ - ١٧٠٤) - الواعظ الدينى العظيم الذى كان أسقفاً فى "ريجون" فى البداية ثم بعد ذلك فى "مو" - تفسيراً لاهوتياً للتاريخ فى كتابه "مقالات عن التاريخ الكلى" (عام ١٦٨١). يؤكد فى تصديره لهذا الكتاب، الذى أهداه إلى "الدوفين" Dauphin^(١)، جانبين من التاريخ الكلى، هما : تطور الدين، وتطور الإمبراطوريات؛ لأن "الحكومتين الدينية والسياسية هما المسألتان اللتان تدور حولهما المصالح البشرية"^(٢). فالأمراء يستطيعون عن طريق دراسة التاريخ أن يعوا الوجود الدائم والباقي للدين وأهميته فى أشكاله المتعاقبة، ويعوا أسباب التغيرات السياسية، والانتقال من إمبراطورية إلى أخرى.

إن هذين الموضوعين يمكن أن يعالجهما، بوضوح، مؤرخ غير متدين، بدون أى فروض لاهوتية. بيد أنه كان فى ذهن "بوسويه" فى كتابه "مقالات فى التاريخ الكلى" اعتبارات كلامية؛ ففي الجزء الأول يجل اثنتى عشرة حقبة، هى : آدم، أو الخلق، ونوح، أو الطوفان، ودعوة إبراهيم، وموسى، أو الشريعة المكتوبة، والاستيلاء على طروادة، وسليمان، أو بناء المعبد، ورميلوس، أو تأسيس روما، وقورش^(٣)، أو إرجاع اليهود، وسيبيو^(٤)، أو غزو قرطاجة، مولد يسوع المسيح،

(١) الدوفين، هو الابن الأكبر لملك فرنسا (ولى العهد) من ١٣٤٩ - ١٨٣٠ (المراجع).

(٢) Dessein general.

(٣) قورش، هو ملك فارس، جد قورش الثانى الكبير. أُجبر على القبول بالسيادة الآشورية حوالى عام ٦٤٠، بعد أن غزا الملك آشور بانيبال عيلام واستولى عليها (المترجم).

(٤) سيبيو (١٨٥ - ١٢٩ ق.م) قائد عسكري روماني، اشتهر بحملاته العسكرية التى أخضع بها إسبانيا عام ١٥١ ق.م وبتميره قرطاجة (المترجم).

وقسطنطين أو سلام الكنيسة، وشارلمان^(١) أو تأسيس الإمبراطورية الجديدة. وبمعنى آخر، اهتم بوسويه بعلاقات الله الخاصة بالعناية بالشعب المختار، وبامتداد الإمبراطورية الرومانية وذيوعها من حيث إنها إعداد للمسيحية، واهتم بالتجسيد، وبتأسيس الكنيسة والمجتمع المسيحي. ولا تدخل الإمبراطوريات الشرقية في المشهد إلا من حيث علاقاتها بالشعب اليهودي. وتُهمَل كل من الهند والصين. وتشكل نظرية الخلق، والعناية الإلهية، والتجسد إطار خطة المؤلف التاريخية. وتتدرج الحقب الاثنتا عشرة تحت "عصور العالم السبعة"، ويدخل ميلاد المسيح في العصر السابع والأخير.

وفي الجزء الثاني، المخصص لتطور الدين، تهيمن الاعتبارات الكلامية الدفاعية مرة أخرى. فنحن ننتقل من الخلق من عصر آباء التوراة إلى الوحي بالشرعية إلى موسى، ومن عصر الملوك والأنبياء إلى الوحي المسيحي. ويناقش بوسويه بعض الأديان، مثل دين روما ومصر، فضلاً عن اليهودية، والمسيحية، بيد أن ملاحظاته تطابق موضوعه الرئيسي وهو أن المسيحية هي التطور الكامل للدين. "إن هذه الكنيسة، التي تُهاجم باستمرار ولا تُقهر على الإطلاق، هي معجزة دائمة وشهادة مذهلة على ثبات وصايا الله"^(٢).

كما تظهر فكرة العناية الإلهية في الجزء الثالث من كتاب "مقالات عن التاريخ الكلي"، الذي يعالج مصير الإمبراطوريات. ويخبرنا، من ثم، بأن "هذه الإمبراطوريات ترتبط، في أغلب الأحوال، بتاريخ شعب الله بصورة ضرورية"^(٣). لقد استخدم الله الآشوريين والبابليين لمعاينة اليهود، واستخدم الفرس ليعيدوهم إلى أرضهم، واستخدم الإسكندر وأتباعه لحمايتهم، واستخدم الرومان لتأكيد حريتهم ضد

(١) شارلمان، أو شارل الأول (٧٤٢ - ٨١٤)، ابن الملك بين القصير ملك الفرنجة أو الفرانكيين (٧٦٨ - ٨١٤)، وإمبراطور الغرب (٨٠٠ - ٨١٤)، وسع رقعة الدولة الفرنكية، تحالف مع الكرسي البابوي ضد بيزنطة فتوّجه البابا ليو الثالث إمبراطوراً (المترجم).

(2) Discours, Part II, 13.

(3) Ibid, Part III, 1.

ملوك سوريا. وعندما نبذ اليهود المسيح، استخدم الله نفس هؤلاء الرومان لمعاقبتهم، على الرغم من أن الرومان لم يفهموا مغزى تدمير "أورشليم". ولم يحصر بوسويه نفسه، بالتأكيد، في هذه الأقوال العامة والمألوفة. فهو يناقش الأسباب الخاصة لسقوط عدد من الإمبراطوريات والدول ابتداءً من مصر حتى روما، ويحاول أن يستخلص دروساً لـ "الدوفان"^(١) من هذه المناقشات. ونتيجته النهائية هي أنه لا يستطيع أحد أن يحكم مجرى التاريخ وفقاً لخطئه وأمنيته الخاصة. فقد يرغب أمير من الأمراء في أن ينتج معلولاً (نتيجة) عن طريق أفعاله، وينتج معلولاً (نتيجة) آخر. "ولا توجد قوة إنسانية لا تخدم، رغماً عنها، خطأً أخرى سوى خطئها هي : فالله هو وحده الذي يعرف كيف يرد الكل إلى إرادته. وهذا هو السبب في أن كل شيء مدهش إذا لم ننظر إلا إلى أسباب معينة، ومع ذلك فإن كل شيء يسير وفقاً لتطور منظم"^(٢). وبمعنى آخر، التغيرات التاريخية لها أسبابها الخاصة، والطريقة التي تعمل بها هذه الأسباب لا يتنبأ بها الناس ولا يريدونها. بيد أنه في الوقت ذاته تتحقق العناية الإلهية في عمليات هذه الأسباب الخاصة وبواسطتها.

ومن ثم قد يقول المرء إنه يوجد مستويان تاريخيان عند بوسويه؛ فهناك مستوى الأسباب الخاصة التي يهتم بها المؤرخ. إذ يستطيع المؤرخ أن يحدد، مثلاً، العلل الخاصة التي تساهم في سقوط الإمبراطورية البابولونية، أو الإمبراطورية الرومانية. غير أن هناك أيضاً مستوى التفسير اللاهوتي، الذي بناءً عليه تتحقق العناية الإلهية في أحداث تاريخية وبواسطتها. ولكننا مقيدون في معرفتنا بكيف تتحقق العناية الإلهية في علة التاريخ. وهذا هو، بوضوح، أحد الأسباب التي جعلت بوسويه يسهب في بيان علاقة مصر، وآشور، وبابلون، وفارس بالشعب اليهودي؛ لأنه يستطيع هنا أن يلجأ إلى العهد القديم.

(١) الدوفان، لقب ولى عهد ملوك فرنسا حتى عام ١٨٣٠ (المترجم).

(2) Discoures, Part III, 7.

وهكذا أحيا بوسويه في القرن السابع عشر محاولة القديس أوغسطين في تطوير فلسفة التاريخ. غير أن قدرتنا على تطوير هذا النوع من فلسفة التاريخ؛ أعنى عن طريق فكرة العناية الإلهية هي محدودة ومقيدة للغاية، كما نلاحظ، وكما يعى بوسويه بدون شك. وربما تكون الأهمية الأساسية لكتابه "مقالات عن التاريخ الكلى" هي أنه ساعد على توجيه الانتباه إلى تاريخ إنسانى من حيث إنه موضوع للتأمل الفلسفى.

٣ - وثمة علمٌ أكثر أهمية في بزوغ فلسفة التاريخ هو "جيان باتيستا فيكو" Gian Battista Vico (١٦٨٨ - ١٧٤٤)، واحد من أعظم الفلاسفة الإيطاليين. أنجز أثناء حياته قدر معقول من الأبحاث التاريخية. وقد حث عصر الإصلاح وعصر معارضة الإصلاح على هذا العمل، وأعطت نشأة الدول القومية والمصالح الخاصة بالأسر الحاكمة قوة دافعة أخرى، كما يرى المؤرخون، ومن ثم اهتم ليبنتس بكتابة تاريخ "آل برونشفيك"، أما في إيطاليا فقد كُف "موراتورى" Muratori، الذى كان أمين مكتبة "دوق مودينا" في النصف الأول من القرن الثامن عشر، من قبل راعيه أن يعد تاريخاً لـ "آل إسته"^(١). بيد أن البحث التاريخى، وجمع المادة لكتابة التاريخ ليسا هما نفس الشيء مثل التأريخ الرسمى، والتأريخ الرسمى وكتابة التاريخ ليسا هما نفس الشيء مثل نظرية عن فلسفة التاريخ. وبالنسبة لفلسفة التاريخ يجب علينا أن نتجه إلى فيكو.

في عام ١٦٩٩ أصبح فيكو أستاذاً للبلاغة في جامعة "تابلى"، وهى وظيفة تقلدها حتى عام ١٧٤١^(٢). وبهذه المقدرة ألقى عددًا من المحاضرات الافتتاحية. بينت المحاضرات الأولى أثر المذهب الديكارتى (الديكارتيّة)، غير أنه فى عام ١٧٠٨ قبل موقفًا مختلفًا. فالمحدثون، كما يقول، أدخلوا صنوفًا من التطوير فى

(١) عمل "موراتورى العظيم" هو : The Rerum Italicarum Scriptores (المؤلف).

(٢) فى عام ١٧٢٣ نافس فيكو من أجل كرسى القانون المدنى، غير أنه فشل فى الحصول عليه (المؤلف).

علوم معينة، وهى العلوم الفيزيائية، غير أنهم حطوا من شأن فروع الدراسة التى يعتمد موضوعها على الإرادة الإنسانية، ولا يمكن دراستها بنفس المنهج كالرياضيات مثلاً. وتشمل هذه العلوم الشعر، والتاريخ، واللغة، والسياسة، والتشريع. وفضلاً عن ذلك، حاول المحدثون أن يمدوا تطبيق المنهج الرياضى البرهانى على علوم حيث لا يمكن أن تنتج سوى برهان ظاهرى.

وطور فيكو وجهة النظر هذه بصورة أكثر كمالاً فى كتابه "حكمة الإيطاليين القديمة" (عام ١٧١٠). ويهاجم فيكو فى هذا العمل فلسفة ديكارت. فمن جهة، لا يمكن أن يخدم مبدأ ديكارت "أنا أفكر، أنا موجود" إلا من حيث إنه دحض كاف للمذهب الشكى، أو من حيث إنه أساس لمعرفة علمية؛ لأن اليقين بأن المرء يفكر ينتمى إلى أساس وعى غير متروى، ولا ينتمى إلى مستوى العلم. ومن جهة ثانية، لا يخدم وضوح الفكرة وتميزها من حيث إنه معيار للحقيقة. وقد يبدو أنه يخدم بوصفه معياراً للحقيقة فى الرياضيات. غير أنه يمكن تطبيقه فى الهندسة، مثلاً؛ لأن الهندسة علم تركيبى، يبنى فيه العقل، أو يصنع، كياناته الخاصة. والكيانات الرياضية ليست حقائق واقعية بالمعنى الذى تكون به موضوعات العلوم الطبيعية حقائق واقعية؛ فهى اختلاقات يصنعها الإنسان. إنها واضحة ومتميزة بالفعل؛ لكنها تكون كذلك؛ لأن العقل نفسه هو الذى ألفها. ومن ثم فإن تأليف الموضوع أساسى أكثر من الوضوح والتميز، وهو يمدنا بمعيار الحقيقة. "إن قاعدة الحقيقة ومعيارها هى التى يجب أن تصنعها"^(١). بيد أن تأليف الموضوع لا يعنى بدقة نفس الشئ فى الفيزياء، مثلاً، مثلما يكون فى الهندسة البحتة. فالموضوعات فى الهندسة البحتة كيانات غير حقيقية؛ إنها اختلاقات ذهنية، أما فى الفيزياء فإنها ليست كذلك. إن تأليف الموضوع فى الفيزياء يعنى استخدام المنهج التجريبي. إن الأشياء التى نستطيع أن نبرهن عليها فى الفيزياء هى تلك الأشياء التى نستطيع أن نقوم بشئ يشبهها. وأفكار الأشياء الطبيعية الأكثر وضوحاً هى الأفكار التى نستطيع تدعيمها بالتجارب التى تحاكي الطبيعة.

(1) Opere, I, 136, Bari, 1929.

إن المبدأ الذى يؤكد إن الصدق هو الفعل، أعنى أن معيار الحقيقة هو أنه يجب صنعها، لا يودى، بالتالى، إلى النتيجة التى تقول إنه يمكن تطبيق المنهج الهندسى فى جميع العلوم. ويجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن العقل يخلق موضوعات فيزيائية بنفس الطريقة التى يخلق بها كيانات رياضية. ويجب ألا نفسر فيكو على أنه يسلم بأن الأشياء هى اختلاقات ذهنية، أو مجرد أفكار؛ إذ إن صنع أو تأليف الموضوع يجب أن يفهم بمعنى معرفى، وليس بمعنى وجودى. فعندما يخلق العقل بناء الموضوع من جديد من عناصره، فإنه يبلغ يقيناً عن الحقيقة فى الفعل الخالص للخلق من جديد. وبهذا المعنى تتوحد المعرفة والصنع، وتصبح كلمتا الصدق والفعل كلمة واحدة هى الله، الذى يخلق كل الأشياء، والذى يعرف بالضرورة جميع الأشياء بوضوح. ولا توجد مماثلة دقيقة لهذه الحقيقة إلا فى المعرفة الرياضية الإنسانية، حيث تكون الموضوعات أو الكيانات اختلاقات عقلية. إننا لا نخلق الطبيعة فى النظام الوجودى. وفى الوقت نفسه لا تكون لدينا معرفة علمية بالطبيعة إلا من حيث إننا نصنع بناء الموضوع فى النظام المعرفى من جديد. ولا نستطيع أن نعرف أننا نفعل ذلك بصورة صحيحة دون مساعدة المنهج التجريبي. ولا نستطيع الاستنباط من مفاهيم مجردة خالصة نخلقها نحن أن يكفل معرفة بطبيعة موجودة، مهما كانت هذه المفاهيم واضحة ومتميزة.

ولا تُطبق هذه الأفكار على التاريخ فى كتاب "حكمة الإيطاليين القديمة"، غير أنه من اليسير أن نستبق الخط العام الذى يأخذه تفكير فيكو. إن التاريخ الإنسانى من صنع الإنسان، ومن ثم يمكن فهمه عن طريق الإنسان. ومبادئ العلم التاريخى لا بد أن توجد فى تعديلات العقل الإنسانى، أى فى طبيعة الإنسان. حقاً، إن التاريخ يصلح للبحث العلمى والتأمل بسهولة أكثر من الطبيعة الفيزيائية؛ فالطبيعة من صنع الله وحده، وليست من صنع الإنسان، ولذلك فإن لدى الله وحده معرفة كاملة وكافية بالطبيعة. أما المجتمع الإنسانى، والقوانين الإنسانية، واللغة، والأدب، فهى جميعها من صنع الإنسان. ولذلك يستطيع الإنسان أن يفهمها بالفعل

ويفهم مبادئ تطورها. إن لدينا هنا موقفاً يختلف عن موقف ديكارت تمامًا. فالعلوم التي قلل ديكارت من شأنها لصالح العلم الفيزيائي لها مكانة أسماى من العلوم السابقة.

ناقش فيكو مبادئ هذا العلم الجديد فى كتابه العظيم "مبادئ علم جديد عن الطبيعة العامة للأمم" (عام ١٧٢٥، والطبعة الثانية عام ١٧٣٠، والطبعة الثالثة عام ١٧٤٤). ويرى فيكو فى سيرة حياته أنه حتى تاريخ معين كان معجباً بشخصين يفوقان الجميع وهما أفلاطون وتاسيتوس^(١). "لأن تاسيتوس درس الإنسان كما هو بعقل ميتافيزيقي ليس له نظير، ودرسه أفلاطون كما ينبغي أن يكون"^(٢) ونستطيع أن نربط بإعجابه بهذين الشخصين هدفه فى كتابه "علم جديد" وهو تحديد قانون التاريخ الكلى والأزلى، والطرق التي يتحقق بها هذا القانون الأزلى فى تاريخ الشعوب الفردية. إن "حكمة" أفلاطون "الخفية" لابد أن ترتبط "بحكمة" تاسيتوس "العامة". غير أن فيكو يضيف اسمين من أسماء الأشخاص الآخرين الذين يدين لهم بصفة خاصة، أولهما "فرنسيس بيكون" الذى تلقى منه كتابيه "فى كرامة العلوم" و"الأورجانون الجديد" دافعاً قوياً فى تطوير علمه الجديد. (وربما يكون عنوان كتابه علم جديد قد أوحى به كتاب بيكون الأورجانون الجديد). والاسم الثانى هو "جرتيوس". لقد رأى بيكون أن مجمل المعرفة كما هو موجود فى عصره لا يزال فى حاجة إلى تكملة وتعديل، ولكن من حيث إننا نهتم بالقانون، فإنه لم ينجح فى بيان القوانين التى تحكم التاريخ البشرى. ومع ذلك فإن "جرتيوس" ضم الفلسفة كلها وعلم اللغة، بما فى ذلك جزئى علم اللغة، وهما تاريخ الوقائع والأحداث، الخرافية والحقيقية، من جهة، وتاريخ اللغات الثلاث من جهة أخرى، وهى العبرية،

(١) تاسيتوس، كورنيليوس (٥٦ - ١٢٠ م) مؤرخ روماني، عدّه البعض أعظم المؤرخين الرومان. عمل قنصلاً عام ٩٧ وكان خطيباً موفوقاً. من أشهر أعماله "الحواليات" وقد أرخ فيها للإمبراطورية الرومانية من عام ١٤ م إلى عام ٦٨ م (المترجم).

(٢) ترجم T. G. Bergin و M. H. Fissh كتاب "سيرة حياة فيكو"، كورنل، ١٩٤٤. ص ١٢٨ (المؤلف).

واليونانية، واللاتينية، أعنى لغات العصور القديمة التى وصلت إلينا عن طريق الديانة المسيحية⁽¹⁾، نقول ضم الفلسفة كلها وعلم اللغة فى مذهب من قانون كلى. لقد أراد فيكو أن يواصل عمل جرتيوس. ونستطيع أن نربط بقراءته فلاسفة القانون الطبيعى، مثل جرتيوس وبافندروف (وقد نضيف هوبز) صياغته لمشكلة التاريخ بوصفها مشكلة تخص أصول الحضارة إلى حد كبير. وهذا موضوع يعطى له اهتمامًا خاصًا فى كتابه "علم جديد".

لم يرد فيكو أن يبدأ بإنسان هوبز "الفاسق والمتوحش"، ولا بإنسان جرتيوس "المنعزل، والضعيف"، ولا بإنسان بافندروف "الهائم على وجهه والذى قذف به فى العالم بدون عناية إلهية أو عون إلهي"، كما يعبر عن المسألة فى بداية الكتاب الأول من الطبعة الأولى لكتابه "علم جديد". أعنى أنه لم يرد أن يقوم ببداية مطلقة بأناس فى هذه الحالات؛ لأن النشأة لا تفترض أن آدم كان، فى الأصل، فى حالة الطبيعة التى وصفها هوبز مثلاً. ولذا يسلم فيكو بفترة من الزمن لتوحش الإنسان لى يأخذ مكانًا بين الأجناس الأومية، إن جاز هذا التعبير. ثم تنشأ المشكلة وهى كيف تطورت الحضارة.

يفترض فيكو أن البدايات الأولى للحضارة أتت مع المساكن الحضرية المستقرة. لقد دفع رعد السماء وبرقها الرجال، وأيضًا النساء، إلى الملجأ أو إلى الكهوف. وقد جعلت هذه المساكن البدائية نشأة المرحلة الأولى للحضارة ممكنة، "مرحلة الآلهة"، أو "مرحلة الأسر"، عندما كان رب الأسرة ملكًا، وكاهنًا، وحكمًا، وقاضيًا أخلاقيًا. ولهذه المرحلة من مراحل الحضارة ثلاثة مبادئ هى: الدين، والزواج، ودفن الميت.

ومع ذلك، كانت صنوف التوتر والتفاوت قائمة باستمرار فى هذه المرحلة البدائية للحضارة. فلقد كان من بين المتشردين، مثلاً، أولئك الذين لم ينضموا فى

(1) Autobiography, p. 155.

أسر مستقرة تعبد آلهة وتفلح الأرض بصورة مشاعة ومشاركة، نقول كان من بين هؤلاء أقوياء، وآخرون ضعفاء. ويستطيع المرء أن يصور الضعفاء الذين لجأوا إلى أسر مستقرة بأنهم تابعون أو أرقاء، لكي يحموا أنفسهم من أقرانهم الأقوياء والأكثر عنفاً. وهكذا نستطيع أن نتصور أرباب الأسر متحدّين مع بعضهم ضد الأرقاء. أعنى أنه تكوّنت نظاماً خاصة بالعامّة والشرفاء بالتدرّج، وهكذا نشأت "الدول البطولية"، التي انتمى فيها القضاة إلى نظام خاص بالشرفاء. وهذه هي المرحلة الثانية في تطور الحضارة؛ وهي "عصر الأبطال".

بيد أن هذه المرحلة لم تكن مستقرة. فقد أراد الشرفاء، أو النبلاء، بصورة طبيعية، أن يحافظوا على بناء المجتمع من حيث هو كذلك؛ لأنهم أرادوا أن يجعلوا مكانتهم ومزاياهم مصونة. غير أن الشرفاء أرادوا أن يغيروا بناء المجتمع. وقد نجحوا بمرور الزمن في أن يظفروا بنصيب في مزية إثر أخرى، ابتداء من اعتراف قانوني بزواجهم إلى المواطنة وأهليتهم للوظيفة. وهكذا أفسح عصر الأبطال مكاناً "لعصر البشر" بالتدرّج، الذي يتصف بالجمهوريات الديمقراطية. إنه عصر البشر؛ لأنه تم الاعتراف بكرامة الإنسان من حيث إنه إنسان؛ أعنى من حيث إنه موجود عاقل.

ومع ذلك، فإن هذه المرحلة الثالثة في تطور الحضارة حملت بداخلها بذور انحطاطها وفسادها. فالدين، الذي كان موجوداً منذ البداية، والذي كان عاملاً مهماً للغاية في ارتقاء الإنسان إلى حالة متحضرة، مال، بازدهار العقلانية، إلى أن يفسح المجال للفلسفة، وللمذهب العقلي العقيم. وأدت المساواة إلى انهيار في الروح العامة، وإلى نمو الفسق والفجور. لقد أصبحت القوانين، بالتأكيد، أكثر إنسانية، وزاد التسامح، بيد أن التدهور والاضمحلال لازم عملية أسنة الإنسان هذه، حتى تفكك المجتمع من الداخل في النهاية، أو الاستسلام لهجوم خارجي. وقد أدى ذلك، كما هي الحال عند نهاية الإمبراطورية الرومانية، إلى عودة إلى الهمجية والفوضى.

وبعد أن تكتمل الدورة تبدأ دورة جديدة، وهكذا بشر ظهور المسيحية فى الغرب بعهد جديد للآلهة. ومثلت العصور الوسطى عصر الأبطال فى الدورة الجديدة. وكان القرن السابع عشر، قرن الفلسفات، حقبة البشرية المتجددة. إننا نجد دورات فى تاريخ الشعوب الفردية، ودوراتها الجزئية هى تحقق قانون كلى. غير أنه يجب ألا يُساء فهم نظرية الدورات هذه، التى اعتقد فيكو أنها مؤكدة استقرائياً. ولا يعنى فيكو أن الأحداث التاريخية محددة، أو أنها مجموعة متشابهة بدقة من أحداث معينة تحدث فى كل دورة. ولا يعنى أن المسيحية، مثلاً، هى ظاهرة دينية مؤقتة لها قيمة نسبية لدورة معينة، حتى إنها لا بد أن تفسح المجال لديانة أخرى فى المستقبل. إن ما يحدث من جديد ليس الواقعة التاريخية الجزئية أو الأحداث الجزئية، وإنما بالأحرى الإطار العام الذى تحدث فيه الأحداث. أو، بطريقة أفضل، إن دورة العقلية هى التى تحدث من جديد. وهكذا نجحت العقلية البدائية بالتدريج، المعبر عنها بلغة الإحساس، والخيال، والعاطفة، عن طريق ظهور العقلية التأملية. وقد انفصلت هذه العقلية التأملية عن طبقات الطبيعة الإنسانية، إن جاز هذا التعبير، ومالت إلى أن تتطور إلى النقد المفتت للعقل الشكى. إن انحلال المجتمع لا يتوقف حتى يستعيد الإنسان العقلية البدائية التلقائية التى تجلب معها اتصال متجدد بالله، أعنى تجديدًا للدين. فالحضارة "تبدأ، فى كل حالة، بالدين وتكملها العلوم، والنظم، والفنون"⁽¹⁾. إن هناك دورة لعقلية؛ دورة لأشكال التطور التاريخي، وليست هناك دورة لمضامين الوقائع التاريخية الجزئية، والأحداث. ولا تستدعى فكرة فيكو، بالفعل، النظريات اليونانية عن العود الدوري، بيد أنه لم تكن لديه النية لأن يؤكد نظرية وهمية عن التكرار الضروري لأحداث جزئية مشابهة. ولا تعوق نظريته عن الدورات كل تقدم. إن المسيحية، مثلاً، قد تناظر فى دورة جديدة ما يسميه فيكو "الديانة المخيفة" لعصر الآلهة الأول، غير أنه لا ينبج عن ذلك أن المسيحية تفوقها.

(1) Opere, III, 5.

إنه لخطأ جسيم أن نعتقد أن فيكو لم يقدم شيئاً آخر في فلسفته عن التاريخ سوى نظرية الدورات. فهناك الكثير الذي يمكن أن يضاف إليها عبر خريطة منظمة لتطور كل شعب أو كل أمة. فبادئ ذي بدء نستطيع أن نجد في عمله رد شديد سليم على المذهب العقلي بمعنى التفسير العقلي المفرط للإنسان وتاريخه. فلم يستطع الفلاسفة، كما يقول فيكو، أن يكتفوا لأنفسهم فكرة عن أصول المجتمع؛ لأنهم جنحوا باستمرار إلى أن يجدوا في الماضي طرقهم الخاصة بالنظر إلى الأشياء، وأن يعقلنوا ما هو ليس من عمل العقل بالمعنى الذي يعطونه لهذه الكلمة. وهكذا صور لنا فلاسفة القانون الطبيعي البشر في حالة الطبيعة بأنهم يبرمون عقداً أو تعهداً يؤدي إلى المجتمع. بيد أن أصول المجتمع لا يمكن أن تكون من هذا النوع؛ إذ إن العامل الذي دفع المتشردين أو الشريدين إلى الكهوف والمساكن البدائية، حيث يؤسسون فيها استيطاناً أكثر أو أقل استقراراً، هو الخوف، أو بوجه أكثر عمومية، الشعور بالحاجة.

ولا يمكن أن تنطبق هذه الفكرة على فلاسفة القرن السابع عشر فحسب، بل تنطبق أيضاً على فلاسفة العالم القديم؛ إذ خضع فلاسفة العالم القديم لنفس الميل المبرر عقلياً مثل خلفائهم المحدثين، ونسبوا قوانين الدول إلى مشرعين مستتيرين مثل "لو كيرجوس" في إسبرطة. لكن القوانين لم تبدأ كنتاج للعقل التأملى النظرى، على الرغم من أنها خضعت، بمرور الزمن، عندما تطورت الحضارة، للمراجعة عن طريق العقل. إن المشكلة هي أن الفلاسفة، الذين عبدوا العقل التأملى النظرى وقدموه، وجدوا ماهية الإنسان فيه (أى فى العقل). فقد اعتقدوا أن العقل وحده هو الذى يوحد الناس، ويقوم بذلك من حيث إنه رابطة عامة مشتركة، حتى إنه لا بد أن يكون مصدر القانون، الذى هو عامل مُوحد. إن الخيال، والحواس، والعواطف تفصل الناس بعضهم عن بعض. ومع ذلك، فإن الخيال والشعور هما اللذان حكما الناس فى المراحل الأولى للتطور، ولم يحكمهم العقل التأملى النظرى. إن العقل موجود بالفعل، غير أنه يعبر عن نفسه فى صور تلائم الخيال والشعور. فقد كانت

الديانة البدائية، من الناحية السيكولوجية، هي النتاج التلقائي للخوف، والإحساس بالعجز، وليست نتاج العقل بالمعنى الفلسفي، وارتبط القانون البدائي بالديانة البدائية ارتباطاً وثيقاً. لقد كان كلاهما نتاج منطق الشعور والخيال، وليس نتاج العقل الفلسفي. إن القانون هو، في أصوله، عادة مثل التطور الطبيعي، وليس ثمرة العقل المخطط.

يشدد فيكو على الشعر والأسطورة. فالكتاب الثالث من كتابه "علم جديد" يأخذ عنواناً هو "في اكتشاف هوميروس الحقيقي". وإذا أردنا أن ندرس المراحل الأولى للدين، والأخلاق، والقانون، والتنظيم الاجتماعي والاقتصاد، لا بد أن نكف عن التنظير المجرد المحض، وندرس وقائع علم اللغة؛ أعني أنه يجب علينا أن ندرس الشعر والأسطورة. وعندما نفسر شعر «هوميروس»، مثلاً، لا بد أن نتجنب فكرتين خاطئتين؛ الأولى، يجب علينا ألا ننظر إلى الأساطير على أنها صنوف من الخداع المتعمد، أو على أنها أكاذيب مفيدة من النوع الذي أتى عليه أفلاطون في محاوره الجمهورية. والثانية، يجب علينا ألا نعقلنها، كما لو كان أصحابها يقدمون تعبيراً رمزياً عن أفكار ونظريات مصاغة ومصورة بوضوح وعقلانية. بل هي بالأحرى التعبير عن "حكمة شعبية"، "الحكمة الشعرية" لشعب ما، وهي تعطينا المفتاح لطبيعة تفكير الشعوب في الوقت الذي ولدت فيه الأساطير. فقصاصد هوميروس، مثلاً، تعبر في "طابع شعري" عن ديانة اليونان، وعاداتهم، وتنظيمهم الاجتماعي، واقتصادهم، بل وحتى أفكارهم العلمية في العصر البطولي. إنها التعبير الأدبي التلقائي، أو مستودع عقلانية شعب وحياته في فترة معينة من تطوره. ومن هنا تأتي قيمتها العظيمة بالنسبة لبناء التاريخ من جديد. ومن الواضح أنه ليس مطلوباً منا أن نقبل كل شيء على أنه حقيقة بعينها. ف"زيوس"، مثلاً، ليس شخصاً واقعياً، بالصورة التي وُصف بها، ووُصفت بها أنشطته في قصائد هوميروس. وهو ليس في الوقت نفسه مجرد وسيلة أدبية، يعبر بصورة رمزية عن فكرة فلسفية مجردة عن الألوهية. إنه، بالأحرى، التعبير الخيالي عن مرحلة مبكرة

من مراحل الاتصال بما هو إلهي. إن الأوصاف الشعرية لما هو إلهي التي شملت، إذا جاز هذا التعبير، نظرية فلسفية عما هو إلهي، ليست هي التي صيغت، بوضوح، في عقل تأملي نظري؛ إذ إن التفكير الديني للفترة هو التفكير الشعري. إن له منطقته الخاص، غير أن هذا هو منطق الخيال والشعور، وليس منطق الفيلسوف المجرد.

وثمة مسألة أخرى تجدر ملاحظتها في فلسفة التاريخ عند فيكو هي إصراره على الوحدة المركبة لكل فترة ثقافية. فكل "عصر" أو مرحلة في الدورة أنماطها الخاصة بالدين، والقانون، والتنظيم الاجتماعي، والاقتصاد. ولا شك في أن فيكو يغالى في التنظيم والتخطيط، بيد أنه يقدم برنامجاً، إن جاز هذا التعبير، لدراسة تاريخ يجب ألا ينحصر في سرد أحداث سياسية، وعسكرية، وخاصة بالأسر الحاكمة، وإنما يجب أن ينقب عن حياة الشعوب في حقب متعاقبة من تواريخها، ويبين هذه الحياة في كل تشعباتها، أي أنه يبين العلاقة بين الدين والأخلاق، والعادات والقانون، والتنظيم السياسي والاجتماعي، والاقتصاد، والأدب والفن. ويجمل في الوقت نفسه برامج للدراسة المقارنة لتطور كل من العقلانية الإنسانية بوجه عام، والعلوم الجزئية والفنون.

ومن ثم، فإن التاريخ يكشف لنا عن الطبيعة الإنسانية. ولا نستطيع أن نبلغ معرفة بالطبيعة الإنسانية بالنظر، ببساطة، إلى الإنسان على أنه يكون في المرحلة الثانية من "عصر البشرية" مثلاً، أو بأن نأخذ الفيلسوف على أنه المعيار. إنه يجب علينا أن نتجه إلى الانكشاف التدريجي لطبيعة الإنسان في التاريخ، وفي قصائده الشعرية، وفي فنه، وفي تطويره للمجتمع والقانون، وهلم جرا. الإنسان هو الذى يصنع التاريخ، ومن ثم فإنه يمكن فهمه عن طريق الإنسان. ودراسة التاريخ يبلغ الإنسان وعياً تأملياً بطبيعته الخاصة، وبما كان وما هو كائن وما يمكن أن يكون. ومن السخف أن نمجد إنجازات عصر العقل؛ عصر الفلاسفة ونحقر من شأن الماضى والعصر البدائى؛ لأن مجرى التاريخ كله هو انكشاف الإنسان. ففي

العصر البدائي للآلهة نرى الإنسان من حيث إنه حس، ونراه في عصر البطولات بوصفه خيالاً، ونراه في عصر البشرية بوصفه عقلاً.

إن القول بأن التاريخ، سواء نظرنا إلى الأفعال الإنسانية أم إلى آثار الفن والأدب، من صنع الإنسان لا يعنى، مع ذلك، أنه ينفصل عن العناية الإلهية، وأنه بمعنى ما ليس من عمل الله. غير أن العناية الإلهية عند فيكو تعمل، أساساً، عن طريق العقل الإنسانى والإرادة الإنسانية؛ أعنى عن طريق وسائل طبيعية، وليس عن طريق تدخل مُعجز. فالناس يقصدون في الغالب غاية ويحققون أخرى. "قالآباء، مثلاً، يريدون أن يمارسوا سلطتهم الأبوية على الرقيق بحرية مطلقة، ويخضعوهم للسلطة المدنية التى تنشأ منها المدن. وتريد طبقة النبلاء الحاكمة أن تتعسف فى حريتها الجليلة على العوام، ويجب أن يخضعوا للقوانين التى تؤسس الحرية العامة"⁽¹⁾. وأياً كان ما يريده الأفراد عن طريق أفعالهم، فإن الحضارة تنشأ وتتطور. وفى الحقبة الثانية من عصر البشرية عندما حاول مفكرون أحرار أن يحطموا الدين، مثلاً، ساهموا فى فساد المجتمع وانحلاله، وفى إنهاء دورة ثقافية، وبالتالي فى ميلاد جديد للدين، الذى هو العامل الرئيسى فى تيسير كبح الإنسان لعواطفه الأنانية، والذى يؤدى إلى نمو ثقافة جديدة. إن الناس يفعلون بحرية، بيد أن أفعالهم الحرة هى الوسيلة التى تتحقق بواسطتها الغايات الأزلية للعناية الإلهية.

وليس من قبيل الدقة التامة أن نقول إن معاصرى فيكو قد أغفلوا كتابه "علم جديد" تماماً؛ لأن موضوعات معينة أصبحت موضوعاً للمناقشة. غير أنه لم يتم تقدير الدلالة العامة لأفكاره بالتأكيد، ولم ينل فيكو حقه تماماً حتى القرن التاسع عشر. ففي عام ١٧٨٧ زار "جوته" نابلى" وجذب كتاب "علم جديد" انتباهه. وقد أعار هذا الشاعر العظيم هذا الكتاب إلى "ياكوبى"، وفى عام ١٨١١ أشار ياكوبى إلى ما اعتبره استباق فيكو لكانت. وقد استخدم «كوليردج» هذه الفقرة فى كتابه "نظرية عن الحياة" (عام ١٨١٦، ونشر عام ١٨٤٨)، وتحدث فى سنواته التالية

(1) Opere, IV, 2, 164.

عن فيكو بحماس. وفي فرنسا نشر Michelel ترجمة مختصرة لعمل فيكو الرئيسي (عام ١٨٢٧)، وفي عام ١٨٣٥ أصدرها من جديد، وصاحبها ترجمة لسيرة حياته وبعض الأعمال الأخرى. وفي إيطاليا، اهتم روسميني Rosmini وجيوبرتي Gioberti بـ "فيكو"، واهتم به المثاليون كذلك من أمثال سبافنتا Spaventa الذي سلم بأن دخول الهيجلية إلى إيطاليا هو عودة فيكو إلى موطنه الأصلي؛ لأن فيكو كان رائدًا للفلسفة الألمانية. بيد أن الانتشار الحديث للاهتمام بـ "فيكو" يرجع، فضلاً عن ذلك، إلى "كروشه" الذي قدمه بوصفه الرجل الذي "اكتشف الطبيعة الحقيقية للشعر والفن، واخترع علم الإستطيقا، إن جاز هذا التعبير"^(١).

٤- ولم يشر "مونتسكيو" Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) في كتاباته المنشورة إلى فيكو، غير أنه يبدو من المحتمل أنه عرف كتابه "علم جديد" عندما سافر إلى إيطاليا عام ١٧٢٨، أعنى قبل نشر أعماله الشهيرة عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم (عام ١٧٣٤)، وعن روح القوانين (عام ١٧٤٨). وتفترض الواقعة التي تقول إنه قام بدراسة مقارنة للمجتمع، والقانون، والحكومة من أجل التيقن من مبادئ التطور التاريخي، أن فيكو قد أثر في تفكيره، على الأقل عن طريق الدافع، على الرغم من أن هذه الواقعة لا تبرهن بذاتها على أنه كان هناك مثل هذا التأثير. ومع ذلك، يبدو أن ملاحظات مونتسكيو الشخصية تبين أن نظرية فيكو عن الدورات، وعن انهيار الحضارة كان لها تأثير في تفكيره، على الرغم من أنه يصعب التيقن من مدى هذا التأثير.

ولما كنا قد أجملنا أفكار مونتسكيو من قبل في الفصل الأول من هذا المجلد، فإننا لن نقول عنها الكثير هنا. ويكفي أن نبين أننا نجد عند فيكو ومونتسكيو فكرة المنهج التاريخي المقارن، وأن كليهما شرعا في استخدام المعطيات التاريخية أساسًا لتحديد القوانين التي تحكم التطور التاريخي للشعوب. لقد أحرز مونتسكيو مفكر عصر التنوير المولع بالحرية، نجاحًا أعظم في عصره. أما فيكو فلم يصبح شهيرًا بالفعل حتى أخذ عصر التنوير مجراه.

(1) B. Croce, *Aesthetic*, Trans. By Ainslie, London, 2ed., 1929. p. 220.

الفصل التاسع

من فولتير حتى هردير

ملاحظات افتتاحية - فولتير - كوندروسييه -

لسنج - هردير

١ - لقد تم الإقرار أحياناً بأن نظرة عصر التنوير في القرن الثامن عشر ليست تاريخية. وإذا أخذنا ذلك ليعنى أنه لم يُكتب تاريخ في هذه الفترة، فإن القول سيكون زائفاً بصورة واضحة؛ إذ لا يجب علينا سوى أن نفكر في كتاب مونتسكيو "تاريخ عظمة الرومان وانحطاطهم" (عام ١٧٣٤)، وكتاب جوبون "تدهور وسقوط الإمبراطورية الرومانية" (عام ١٧٧٦ - ١٧٨١)، وكتاب فولتير «تاريخ شارل الثاني عشر» (عام ١٧٥١)، وأعمال هيوم التاريخية. ولا يمكن القول إن تاريخ القرن الثامن عشر اهتم، ببساطة، بالمعارك، والصراعات السياسية والدبلوماسية، وأعمال "الرجال العظام". فعلى العكس نحن نرى نشأة فكرة التاريخ من حيث إنه تاريخ الحضارة الإنسانية. لقد أعلن تشارلز دكلو C. P. Duclos^(١)، مؤلف كتاب "تاريخ لويس الحادي عشر" (عام ١٧٤٥)، وكاتب "نظرات في عادات المجتمع" (عام ١٧٥٠)، أنه اهتم بسلوك الناس وعاداتهم بدلاً من الحروب أو السياسة. وهو يتفق مع فولتير في هذا الموقف. لقد فطن القرن الثامن عشر إلى توسيع فكرة التاريخ بالتأكيد.

(١) تشارلز دكلو (١٧٠٤ - ١٧٧٢) كاتب ومؤرخ فرنسي (المترجم).

وعندما نقول إن نظرة عصر التنوير في القرن الثامن عشر ليست تاريخية، فإن القول ربما يشير، إلى حد ما، إلى الميل الذي أظهره بعض الكتاب لمعالجة التاريخ بوصفه صورة من الآداب الرفيعة، وصنع أحكام متهورة بدون معرفة حقيقية، أو فهم للمصادر. وما هو أكثر أهمية، أنه يشير إلى الميل لمعالجة عصر العقل وعصر التنوير ومثله على أنه نوع من المعيار المطلق للحكم، وللتقليل من شأن الماضي إلا من حيث إنه يمكن تفسيره بأنه يؤدي إلى عصر الفلسفات. ولا يؤدي اتجاه العقل هذا، مع ميله المصاحب لاستخدام التاريخ للبرهنة على أطروحة؛ هي سمو القرن الثامن عشر بوجه عام وتفوقه، وسمو الفلاسفة وتفوقهم بوجه خاص، إلى فهم موضوعي للماضي. ومن المغالاة، بالفعل، أن نفترض أن كل مفكرى عصر التنوير قدّموا نظرية ساذجة عن التقدم؛ إذ إن نزعة تفاؤلية معينة تظهر حتى عند فولتير. بيد أن الفلاسفة، بوجه عام، اقتنعوا أن التقدم وانتصار العقل المتحرر مترادفان، وأن فكرتهم عن العقل جعلت من الصعب بالنسبة لهم أن يفهموا إما العقلية البدائية، أو عقلية العصور الوسطى مثلاً. وعندما أراد الفلاسفة أن يصوروا لأنفسهم الإنسان البدائي، فإنهم وضعوا أمامهم الإنسان الحديث، وجرده من الصفات والعادات التي يمكن أن تُنسب إلى الحضارة، واهتموا بأن يتركوا له ممارسة العقل التي تمكنه من أن ينخرط في عقد اجتماعي. فقد لاحظ فيكو زيف هذا المنهج اللا تحليلي، واهتم بفحص للشعر، والأغنية، والفن، وسجلات العادات، وسجلات الشعائر الدينية ليقدّم أساساً آمناً لفهم عقلية العصور الأولى. بيد أن فيكو كان عبقرياً ابتعد عن عصر التنوير، وعارض، بوعي، النزعة العقلية عند كثير من معاصريه. وكان تقديره لعصره هو أنه ليس، بالتأكيد، عصر الفلسفة المتوسطة. أما بالنسبة للعصور الوسطى، فإن أناس عصر التنوير لم تكن لديهم القدرة التامة على فهم متعاطف لثقافة العصور الوسطى ورؤيتها؛ إذ إن العصور الوسطى مثّلت لهم ظلاماً انبثق منه ضوء العقل بصورة تدريجية. وهكذا على الرغم من أنهم وسعوا فكرة الدراسة التاريخية، وقاموا بإسهام له قيمته بالنسبة لمستقبل التاريخ، فإنهم جنحوا كثيراً في استخدام التاريخ للبرهنة على أطروحة

عصر النهضة وتمجيده، وأحكامهم المبتسرة جعلت من الصعب بالنسبة لهم أن ينفذوا بفهم متعاطف إلى الثقافات والرؤى التي شعروا أنها تختلف عن ثقافتهم ورؤاهم الخاصة أتم الاختلاف، والتي مالوا إلى التقليل من شأنها. وبهذا المعنى لا بد أن نفهم الاتهام الذي يقول إن عقلية عصر التنوير "ليست تاريخية".

٢ - أكد فولتير، الذي ناقشنا موقفه الفلسفي العام في الفصل الأول من هذا المجلد، أنه كان يقصد من كتابه "مقال عن عادات وروح الأمم" (عام ١٧٤٠ - ١٧٤٩، والمنشور عام ١٧٥٦) أن يكون استمراراً لعمل بوسويه. "لقد توقف بوسويه المبجل، الذي فهم في مقاله عن جزء من التاريخ الكلي روحه الحقيقي، عند شارلمان"^(١). وأراد فولتير أن يستمر من حيث توقف بوسويه، والعنوان الكامل لعمله هو "مقال عن التاريخ العام وعن عادات وروح الأمم من شارلمان حتى أيامنا". ومع ذلك فإنه يرجع، في حقيقة الأمر، إلى الوراثة كثيراً، ويبدأ بالصين، وينتقل إلى الهند، وفارس، والعرب، ثم يعود إلى الكنيسة في الغرب والشرق قبل شارلمان.

لكن على الرغم من أن فولتير يعلن أن قصده هو مواصلة عمل بوسويه، فمن الواضح أن فكرته عن التاريخ تختلف عن فكرة أسقف مدينة "مو" Meaux أتم الاختلاف؛ إذ إن الأحداث المهمة في التاريخ هي، عند بوسويه، الخلق، هي اهتمامات الله بالشعب اليهودي، هي التجسيد وتطور الكنيسة، ويصور التاريخ الإنساني، منذ الخلق حتى اليوم الأخير، بأنه وحدة، بأنه تجلٍ للعناية الإلهية التي تخدمها حتى الاختيارات الإنسانية الحرة. وعند فولتير، تغيب الرؤية اللاهوتية للقديس أوغسطين وبوسويه بصورة جلية. فالتاريخ هو ميدان تأثير الإرادات الإنسانية، والانفعالات. والتقدم ممكن من حيث إنه يجاوز الحالة الحيوانية، ومن حيث إن العقل يهيمن، لا سيما عندما يأخذ شكل ذلك الاستبداد المستتير الذي

(1) Avant - Propos.

يستطيع وحده أن يحقق الإصلاح الاجتماعى. بيد أن فكرة التاريخ من حيث إنها الإنجاز لخطة إلهية، ومن حيث إنها حركة إلى هدف يفوق ما هو طبيعى تتلاشى وتختفى. ويختفى معها أى اقتناع قوى خاص بوحدة التاريخ واتصاله.

يطرح فولتير، إلى حد ما وببساطة بالتأكيد، فكرة دراسة تجريبية للتاريخ، بدون فروض دوجماتيقية. فقد كتب كتابه "فلسفة التاريخ" (عام ١٧٦٥)، الذى أضافه إلى طبعة عام ١٧٦٩ لكتابه "مقال عن عادات وروح الأمم"، لكنه لا يحتوى إلا على قدر قليل من الفلسفة بالمعنى العادى للكلمة. وعندما يتحدث عن الحاجة إلى كتابة التاريخ بروح فلسفية، فإنه يشير إلى الحاجة إلى استبعاد الأساطير والقصص الخرافية. ويتضح هذا، مثلاً، فى مؤلفه "نظرات فى التاريخ"؛ حيث يتساءل عما إذا كان مسموحاً لإنسان الحس الجيد، المولود فى القرن الثامن عشر، أن يتحدث بجدية عن الأوامر الإلهية لـ "دلفى"^(١). غير أن فولتير يطالب، فى نهاية الأمر، بأنه يجب علينا أن نتخلى عن التفسير الذى يفوق الطبيعة تماماً؛ إذ إن كتابة التاريخ بروح فلسفية هى كتابته بروح الفيلسوف، إنسان عصر التنوير، و"بوسويه" الشهير "ليس فيلسوفاً".

إن الاقتناع بأنه ليس من مهمة المؤرخ أن يجعل قارئه يستمتع بالحكايات الأسطورية والقصص الطويلة هو أحد الأسباب التى جعلت فولتير ينصح الناس بأن يدرسوا تاريخ العصور الحديثة، وليس تاريخ العصور القديمة. ويرى فى مقاله «نظرات جديدة فى التاريخ» أنه لكى ندرس التاريخ القديم يجب أن نخلط حقائق ضئيلة بآلاف من الأكاذيب. بيد أنه جلى أن مؤرخ العصور القديمة ليس مجبراً على أن يكتب بطريقة «هيرودوت» التى يغلب عليها الكلفة والثثرة، أو يقبل كل

(١) دلفى، مدينة يونانية فى الأساطير اليونانية، سميت كذلك نسبة إلى دلفوس ابن الإله أبوللو. واشتهرت دلفى بوجود كاهنة أبوللو وبالنبوءات، وكان اليونانيون القدماء يعتقدون أنها مركز الأرض... (انظر فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الأول، مكتبة مدبولى، القاهرة، ص ٢٩٢) (المترجم).

الأساطير والقصص الخرافية على أنها حقيقية. وبغض النظر تمامًا عن الواقعة التي تذهب إلى أنه يمكن أن تكون دراسة لمثل هذه الأساطير والقصص الخرافية، بل وحتى الأوامر الإلهية لـ "دلفي"، كما يرى فيكو ولا يرى فولتير، ذات استخدام عظيم للمؤرخ الجاد، فإن العلاج لتاريخ غير مؤكد وخرافي هو بحث متأن. بيد أن لدى فولتير سببًا آخر، بالتأكيد، لأن يفضل تاريخ العصور الحديثة؛ وهو الاقتناع بتفوق العالم الحديث وسموه، ولا سيما تفوق الفلاسفة وسموهم. فهو يعبر في كتابه الموجز "ملاحظات عن التاريخ" عن الرغبة في أن يبدأ الشباب بدراسة جادة للتاريخ "في العصر الذي يصبح فيه شيقًا لنا بالفعل؛ أعني - كما يبدو لي - في نهاية القرن الخامس عشر". ففي هذه الفترة غيّرت أوروبا مظهرها. وبمعنى آخر، العصور الوسطى لا تهمنا بالفعل.

وتتجلى وجهة النظر هذه في عدد من المواضيع من كتابات فولتير. فهو يقول لنا إن العصور الماضية هي عصور كما لو لم تكن موجودة، وإن عالم اليهود القدماء يختلف عن عالمنا نحن حتى أنه يصعب أن نستمد منه أي قاعدة للسلوك يمكن تطبيقها اليوم، وإن دراسة العصور القديمة تشبع حب الاستطلاع، في حين أن دراسة العصور الحديثة ضرورية، وهلم جرا. ويكون هذا الموقف موطنًا من مواطن الضعف عند فولتير كمؤرخ وفيلسوف للتاريخ.

بيد أنه توجد عند فولتير مواطن قوة بالتأكيد. ففي مقاله الصغير "نظرات جديدة في التاريخ" يرى أنه بعد أن قرأ ثلاثة أو أربعة آلاف وصف لمعارك ومضامين بعض المئات من الأبحاث، لم يجد نفسه أكثر حكمة قبل أن يقرأها. "إنني لا أعرف الفرنسيين والمسلمين عن طريق معركة شارل مارنل أكثر من أن أعرف التتار والأتراك عن طريق الانتصار الذي أحرزه "تيمورلنك" على "بايزيد"^(١). إنه يجب علينا أن نجد في التاريخ تفسيرات الفضائل والردائل المهيمنة

(١) تيمورلنك (١٣٣٦ - ١٤٠٥) فاتح مغولي مسلم، من أعظم الفاتحين في التاريخ. واتخذ من سمرقند عاصمة له، انتصر على السلطان العثماني بايزيد الأول عام ١٤٠٢. مات وهو يعد العدة لفتح الصين (المترجم).

للأمم، وتفسيرات لقوتها أو ضعفها ووهنها، وقصة تأسيس الفنون والعلوم وتطورها، بدلاً من سرد المعارك، وأعمال الملوك وحاشيتهم. إن الشخص السذى يريد أن يقرأ التاريخ "كمواطن أو فيلسوف"، لا بد أن يكون موضوع قراءاته العظيم هو التغيرات فى العادات، والقوانين⁽¹⁾. وعلى نحو مماثل، يؤكد فولتير فى بداية الفصل التاسع والستين من كتابه "روح الأمم": "إننى أريد أن أبين ماذا كان المجتمع الإنسانى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وكيف عاش الناس فى مودة الحياة الأسرية، وما الفنون التى حظيت بالرعاية، بدلاً من أن أكرر كوارث كثيرة جداً، ومعارك، تلك التى تكون موضوعات التاريخ (العادى) المميتة، تلك التى تكون نماذج بالية جداً للضعف الإنسانية". إن الفيلسوف قد يقلل من أهمية التاريخ السياسى والعسكرى، غير أنه يلفت الانتباه، بالتأكيد، إلى جوانب الحياة الإنسانية التى يُنظر إليها الآن بصورة كلية على أنها أجزاء مهمة لموضوع المؤرخ، ولكن أهملها مؤرخون استحوذت عليهم أعمال الجنرالات والملوك والأبطال.

ومن الواضح أن فولتير فى أفكاره العامة عن التاريخ لم يكن عميقاً مثل مونتسكيو، الذى هاجمه، فضلاً عن مهاجمته لـ "فيكو"، غير أننا نستطيع أن نرى فى تصوره للتاريخ الاجتماعى التعبير عن تطور الوعى البرجوازى. فالتاريخ عنده يجب ألا يكون تاريخاً خاصاً بالأسرة الحاكمة؛ يجب ألا يكون وسيلة لتمجيد أو نم الملوك والسلطين، وإنما يجب أن يكون تفسيراً لظهور الحياة، والفنون، والأدب، والعلم فى القرن الثامن عشر، أو يجب أن يكون، بصورة أكثر اتساعاً، تفسيراً لحياة الإنسان الاجتماعى خلال العصور.

وأخيراً، لى نوازن ما قيل عن ازدياد فولتير لعالم ما قبل عصر النهضة، لا بد أن نضيف أنه يرسم لوحة كبيرة فى كتابه "روح الأمم"، بما فى ذلك الإضافات التى أضافها إليه. فهو لا يتحدث عن أوروبا فحسب، وإنما عن الشرق

(1) Nouvelles Consideration sur L'histoire.

الأقصى، وأمريكا، ولا يتحدث عن العالم المسيحي فحسب، وإنما عن العالم الإسلامي، والأديان الشرقية. حقاً، إن معرفته ناقصة في الغالب، غير أنه لم يغير مجال خطته. إن تاريخه، بمعنى ما، أقل شمولية وعمومية من تاريخ بوسويه؛ لأن الإطار اللاهوتي عند بوسويه يضع تاريخ الجنس البشري كله في وحدة معقولة. لكن بمعنى آخر، أو بمعنى أكثر وضوحاً، كتاب فولتير "روح الأمم" أكثر شمولية وعمومية من كتاب الأسقف «مقالات عن التاريخ الكلي»؛ بمعنى أن فولتير كتب عن الأمم والثقافات التي لم يكتب عنها بوسويه.

٣ - اهتمنا في القسم الخاص بالفيزيوقراطيين^(١) في الفصل الثاني من هذا المجلد بنظرية التقدم التي اقترحها "تورجو"^(٢)؛ الذي استبق وجهة النظر عن التاريخ التي طرحها "أوجست كونت" في القرن التاسع عشر. لقد كان تورجو مؤمناً بالتقدم بالفعل بصورة أكثر من فولتير؛ لأنه على الرغم من اعتقادات فولتير عن تفوق عصر التنوير، فإنه لم يكن لديه إيمان بقوانين تحكم التاريخ الإنساني. غير أنني لا أريد أن أكرر ما قلته عن تورجو من قبل، وبدلاً من ذلك فإنني سأتجه إلى مؤيد رئيسي لفكرة التقدم في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، وهو كوندرسيه.

كان ماري جان أنطوان نيقولا كاريتا، المعروف بالماركيز دي كوندرسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤)، Condorcet, M. J. A. N. C.، رياضياً، وفيلسوفاً أيضاً. ألف

(١) الفيزيوقراطيون: مدرسة في الفكر الفرنسي، راجت تعاليمها في أواخر القرن الثامن عشر، من أنصارها: كونيي، وجورناي... وهؤلاء يقيسون ثروات الأمم بمقدار ما يتوافر بها من طعام للناس، ويرون أن الأمم ترقى باهتمامها بالغذاء والكساء والسكن. نادوا بعدم تدخل السلطة في شئون الناس إلا لحماية الأغنياء والتجار دون الفقراء (المترجم).

(٢) تورجو، روبير جاك (١٧٢٧ - ١٧٨١): سياسي وعالم اقتصاد فرنسي، كان وزيراً للمالية (١٧٧٤ - ١٧٧٦) في عهد الملك لويس السادس عشر. وهو من زعماء المدرسة الفيزيوقراطية، حاول إصلاح الاقتصاد الفرنسي بتشجيع الصناعة وإطلاق حرية التجارة ومقاومة الاحتكار، ولكن الفئات الأرستقراطية ذوات الامتياز تألبت عليه، فاضطر لويس السادس عشر إلى إقالته (المترجم).

بحثاً عن حساب التكامل في سن مبكرة وهو في الثانية والعشرين، وقد حقق له هذا البحث تقدير "دالمبير". وقد أعجب كوندرسيه بـ "دالمبير"، وأيضاً بفولتير وتورجو إعجاباً شديداً، وكتب عن حياتهم تباعاً (فقد كتب عن تورجو عام ١٧٨٦، وعن فولتير عام ١٧٨٧). وساهم كوندرسيه في إعداد الموسوعة، وأنتخب لأكاديمية العلوم (عام ١٧٦٩)، وللأكاديمية الفرنسية (عام ١٧٨٢). وفي عام ١٧٨٥ نشر مقالاً عن الاحتمال، وظهرت طبعة ثانية له، مزيدة ومنقحة، في عام ١٨٠٤ بعنوان "عناصر حساب الاحتمالات وتطبيقه على ألعاب الصدفة وعلى اليانصيب وعلى أحكام الناس".

كما اهتم كوندرسيه بمسائل اقتصادية؛ فكتب تحت تأثير تورجو، في الدفاع عن التجارة الحرة في الغلال. وفي مجال السياسة كان ديمقراطياً وجمهورياً متحمساً. رحب بالثورة وانتخب ممثلاً في الجمعية التأسيسية. بيد أنه أبدى تفكيراً مستقلاً حتى إنه لم يبق على قيد الحياة في هذه السنوات العاصفة لمدة طويلة. لقد انتقد الدستور الذي أقرته الجمعية التأسيسية لصالح الدستور الذي تبناه؛ فقد فضح القبض على الجيرونديين، واعترض، من حيث المبدأ، على عقوبة الإعدام، واعترض على سلوك "الجبل"، وهم مجموعة جناح اليسار التي قادها "روبسبير" و"مارات" و"دانتون". ويتمثل موقفه النقدي في أنه أعلن أنه عدو للجمهورية وأنه خارج عن القانون. واختبأ بعض الوقت في منزل أرملة، وهي "مدام فرننت"؛ لكنه فرّ هارباً؛ لأنه اقتنع أن المنزل كان مُراقباً، وأنه يعرض حياة مَنْ أحسنت إليه للخطر. وأخيراً تم القبض عليه وتوفي في زنزانه في "بورلارين". وسواء أكان قد تعرض لضرب، أو دُس له السم، أو أنه سم نفسه، فإن هذا أمر لا يبدو واضحاً.

وعندما كان كوندرسيه مختبئاً من أعدائه كتب عمله عن التقدم، وهو "مخطط لوحة تاريخية لألوان تقدم العقل الإنساني" (عام ١٧٩٤)، الذي كان المقدمة الأساسية ليشتهر كفيلسوف. وأفكاره الرئيسية العامة، هي تلك الأفكار عن إمكانية بلوغ الإنسان الكمال، وتاريخ الجنس البشري من حيث إنه تقدم تدريجي من الظلام

إلى النور، ومن الهمجية إلى الحضارة، وتقدم لا محدود في المستقبل. وهكذا، على الرغم من أنه كتب العمل في ظلمة المقصلة، فإن روح التفاؤل قد عمته. وقد بيّن عنف العصور وشرورها عن طريق الدساتير والقوانين السيئة التي أوجدها الحكام والكهنة؛ لأنه كان عدوًا ليس للنظام الملكي فحسب، وإنما للكهنوت أيضًا، ولكل دين. لقد نظر إلى الإصلاح الدستوري وإلى التعليم على أنهما الوسيلة لتعزيز التقدم. وفي عام ١٧٩٢ كان أحد أولئك الذين قدموا إلى «الجمعية» خطة لتنظيم الدولة لتعليم علماني، التي أصبحت الأساس للخطة التي تبنتها "الجمعية التأسيسية" فيما بعد. وفقًا لهذه الخطة تكوّن الرياضيات، والعلم الطبيعي، والعلم التقني، والعلم الأخلاقي، والعلم السياسي مواد التعليم الأساسية في تعليم أكثر تطورًا، وتحتل دراسة اللغات، الحياة أو الميتة، مكانًا أدنى نسبيًا في الخطة. وبمعنى آخر، لا بد أن يكون التشديد على علم الطبيعة، وعلم الإنسان.

لقد تطور تفسير كوندرسيه للتاريخ الماضي على هدى فكرة الثقافة العلمية هذه. فهو يميز بين تسع مراحل أو حقب. في الحقبة الأولى اتحد الناس، الذين نشأوا من حالة الهمجية التي لم يختلفوا فيها عن الحيوانات إلا من الناحية الجسدية، معًا في مجموعات من القناصين أو الصيادين، وعرفوا العلاقات الأسرية واستخدام اللغة. وفي المرحلة الثانية، أو المرحلة الرعوية من التطور ظهر عدم المساواة والرق، بالإضافة إلى بعض الفنون البدائية. وفي المرحلة الثالثة، عصر الزراعة، حدث تقدم أبعد. وهذه الحقبة التمهيدية الثلاث هي حقبة افتراضية بالفعل، لكن مع اختراع الحروف الأبجدية ننتقل من الافتراض والتخمين إلى واقعة تاريخية. وتمثل ثقافة اليونان الحقبة الرابعة عند كوندرسيه، بينما تمثل ثقافة الرومان الحقبة الخامسة. ثم يقسم كوندرسيه العصر الوسيط إلى حقبتين. تنتهي الحقبة السادسة بانتهاء الحروب الصليبية، بينما تنتهي الحقبة السابعة بالاختراع العظيم للطباعة. والمرحلة الثامنة ترادف عصر النهضة بصورة كبيرة أو قليلة، وتبدأ باختراع الطباعة وتنتهي بالمنحى الجديد الذي أعطاه ديكارت للفلسفة. وتنتهي المرحلة

التاسعة بثورة ١٧٨٩. وهي تضم اكتشاف نيوتن لنسق الطبيعة الصحيح، واكتشاف لوك لعلم الإنسان، أعنى علم الطبيعة الإنسانية، واكتشاف نسق المجتمع الإنسانى عن طريق تورجو، وروسو، وبراييس. ثم يتتبعاً كوندرسيه بالحقبة المستقبلية العاشرة. وسيكون فيها، كما يقول، تقدم نحو المساواة بين الأمم، ونحو المساواة بين الطبقات، وفي تطور الأفراد الجسماني، والأخلاقي، والعقلي. ولا تعنى المساواة عنده المساواة الرياضية، وإنما تعنى، بالأحرى، الحرية، التى تلازمها المساواة فى الحقوق.

وهكذا يُنظر إلى التقدم فى الماضى على أنه يظهر فى تقدم مستقبلى. وتبرير هذا الاعتقاد المتفائل هو، بوضوح، افتراض أن هناك نوعاً من قانون التقدم، أو قانون التطور البشرى الذى يسلم باستدلالات من الماضى على المستقبل. بيد أن العنصر الذى يشدد عليه كوندرسيه من حيث إنه يكفل التقدم المستقبلى ليس قانوناً افتراضياً يعمل بصورة ضرورية، وإنما هو التربية؛ أعنى التنوير العقلى، والإصلاح السياسى، والإصلاح الأخلاقى. إننا لا نستطيع من وجهة نظره أن نضع سلفاً حدوداً للتقدم الإنسانى وإمكان بلوغ الكمال. وعندما يعالج كوندرسيه الحقبة العاشرة فإنه يصر على أن تقدماً لا محدوداً ممكن، ليس فى العلم الأخلاقى فحسب (أعنى فى التوفيق بين المصلحة الذاتية والصالح العام مثلاً)، وإنما فى العلم الفيزيائى، والعلم التقنى، بل وحتى فى الرياضيات (فى مقابل وجهة نظر ديدرو).

لقد مهد تفسير التاريخ الذى قدمه تورجو، وكوندرسيه الطريق لمذهب أوجست كونت الوضعى. لقد نُظر إلى اللاهوت على أنه اختفى وتلاشى بينما تزايد ضوء العقل العلمى فى القوة؛ ويمكن أن يقال الشئ ذاته عن الفلسفة الميتافيزيقية، إلا من حيث إن ذلك يمكن أن يُرد إلى تأليف لقوانين علمية. ويصعب القول إن كوندرسيه بجل الفلاسفة تبجيلاً عظيماً، ونظر إليهم على أنهم ذروة التطور التاريخى. لقد أعجب، بـ "فولتير" وشاركه فى معارضته العنيفة للكنيسة. غير أنه لم يشاركه فى إيمانه باستبدال مستنير، أو فى ازدرائه للناس؛ إذ إنه تطلع إلى

حضارة ديمقراطية وعلمية، وعلى الرغم من العيوب الموجودة في كتابه "مقال..."، التي تتمثل في إطار خطته، وفي كثير من عباراته، فإنه، بمعنى ما، أكثر حداثة من فولتير. فهو لم يقَدِّس القرن الثامن عشر من حيث إنه موضوع للمستقبل. ولسوء الطالع، فإنه أغفل جوانب الواقع المهمة والإنسان، بيد أن هذا الإغفال قد شارك فيه أتباعه في القرن التاسع عشر بالتأكيد. وبالنسبة لعقيدة التقدم، فإن هذا قد سبب انتكاسة في القرن العشرين.

٤ - ويمثل لسنج فكرة التقدم في ألمانيا. غير أن نظريته في التقدم في التاريخ كان لها وضع لاهوتي، كما رأينا في الفصل السادس من هذا المجلد. فهو يعلن في كتابه "تربية الجنس البشري" (عام ١٧٨٠) أن التربية تكون للموجود البشري الفرد، والوحي يكون للجنس البشري بأسره. إن التقدم هو، أولاً وقبل كل شيء، التربية الأخلاقية للبشرية عن طريق الله. حقاً، إن تصور لسنج للتاريخ يختلف كثيراً عن تصور القديس أوغسطين وبوسويه؛ لأنه لم ينظر، مثلهما، إلى المسيحية على أنها وحي الله للإنسان، وكما أن العهد القديم يتكون من "كتب أولية" مقارنة بالعهد الجديد، فإن العهد الجديد يتكون من «كتب أولية» مقارنة بالمرحلة الأبعد للوحي الإلهي عندما يتعلم الناس فعل الخير من أجل الخير، لا من أجل الجزاء سواء في هذه الحياة أم في الحياة الأخرى. وعن طريق فكرة تجاوز الأخلاق المسيحية هذه، بمذهبها الخاص بالجزاءات، فإن لسنج يتفق مع المجرى العام للنظرية الأخلاقية التي تميز عصر التنوير. كما يسمح تصور لسنج للتاريخ بأنه وحي إلهي تدريجي بالقول بتشابه، على الأقل، بينه وبين فلسفة التاريخ عند كل من القديس أوغسطين وبوسويه. فهو يحمل، بالتأكيد، طابع القرن الثامن عشر، بيد أنه يختلف كثيراً، وبوضوح، عن نظرية كوندرسيه، الذي لا يكون التقدم التاريخي بالنسبة له عمل الله، وإنما تحرر من الدين^(١).

(١) من أجل معلومات إضافية عن لسنج، يجب أن يرجع القارئ إلى الفصل السادس (المؤلف).

٥ - عندما نتجه إلى فلسفة التاريخ عند "هردر"، فإننا نجد اختلافات مهمة عن النظريات التي تميز عصر التنوير. فكما رأينا في الفصل السابع من هذا المجلد^(١)، هاجم هردر الرضا المفرط عن النفس في عصر التنوير، أعنى ميل فلاسفة القرن الثامن عشر للاعتقاد بأن التاريخ قد مهد الطريق لعصورهم عن طريق عملية التقدم التدريجي. بيد أنه لم يقدّر هذا الهجوم ببساطة، كما رأينا، على اختلاف مع تفسيراتهم لعصر التنوير؛ إذ إنه هاجم منظورهم العام للتاريخ؛ لأنهم، كما يرى، نظروا إلى التاريخ عن طريق فروض مسبقة، واستخدموه للبرهنة على أطروحة متصورة سلفاً. إن أطروحتهم تختلف عن أطروحة بوسويه بالتأكيد، غير أنها، مع ذلك، نظرية متصورة سلفاً؛ أعنى أن التاريخ يمثل حركة صاعدة من التصوف الديني وأسر الخرافة إلى أخلاق حرة غير دينية. وربما يجيب فلاسفة عصر التنوير بأن تفسيرهم يقوم على الاستقرار، لا على فروض مسبقة. بيد أن هردر يمكن أن يرد بأن اختيارهم للوقائع التي أقاموا عليها تفسيراً عاماً توجهها فروض مسبقة. وهدفه العظيم هو بيان أن منظورهم للتاريخ منعهم من دراسة كل ثقافة بذاتها وفهمها بذاتها وبروح موضوعية، أعنى وفقاً لروحها الخاصة ووحدتها المركبة. يقسم هردر في كتابه "فلسفة أخرى للتاريخ" (١٧٧٤) التاريخ إلى عصور، أو فترات، لكنه يوجه الانتباه أيضاً إلى خطر هذا الإجراء. فعندما نعيّن حدود "عصر" ما، ونصفه بتعميمات قليلة، فإنه لن يبقى لنا سوى كلمات هي أن الواقع، أعنى الحياة الثرية لشعب ما، يفلت منا. إنها ليست سوى دراسة متأنية ودقيقة للمعطيات التي تمكننا من فهم تطور شعب ما. وهو نفسه يشدد، كما رأينا، على الشعر، والأغاني الشعبية المبكرة للشعوب من حيث إنها مصدر مهم لفهم تطور الروح

(١) ص ١٣٨ - ١٤٦ التي يجب أن يرجع إليها القارئ من أجل تفسير إضافي لـ "هردر" (المؤلف).

الإنسانية. ولا يعقل، بالفعل، أن نقول إن تشديداً على فهم تطور اللغات والأدب يتعارض مع أفكار عصر التنوير. بيد أن هردر وجه الانتباه إلى أهمية ما هو بدائي بصورة نسبية عند تفسير الإنسان وتاريخه. إننا نخفق في تقدير دلالة وأهمية الحقب الثقافية الأولى لو أننا استمررنا في الحكم عليها ببساطة بالرجوع إلى معيار يقوم على مثل فلاسفة القرن الثامن عشر العقلية وفروضهم المسبقة.

لقد فهم كتاب هردر العظيم "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية" (عام ١٧٨٤ - ١٧٩١) على نطاق واسع، لأنه يعالج في الجزءين الأولين منه، وكل منهما يحتوى على خمسة كتب، بيئة الإنسان الفيزيائية، وتنظيمه، مع الأنثروبولوجيا، ومع تطور ما قبل التاريخ للإنسان. ولا يصل إلى التاريخ المدون، ويقوم بتفسيره حتى سقوط الإمبراطورية الرومانية، إلا في الجزء الثالث، الذي يضم الكتاب الحادى عشر والخامس عشر. ويستمر هذا التفسير في الجزء الرابع (الكتاب السادس عشر حتى الكتاب العشرين) حتى عام ١٥٠٠ بعد الميلاد. ولم يكتب الجزء الخامس. وعلى الرغم من أن هردر كان طموحاً مثلما كانت خطة عمله، فإنه لم يدع ادعاءات غير معقولة. إن العنوان "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية" ذو دلالة في تواضعه. ويقرر المؤلف، بوضوح، أن العمل يتكون من "حجارة لبناء لا يمكن أن تنتهيه سوى قرون"^(١). إنه لم يكن أحقق حتى إنه يفترض أنه يستطيع أن يكمل الصرح.

وبعد أن يعالج هردر بيئة الإنسان الفيزيائية؛ أعنى بعد أن يعالج قوى الكون الفيزيائية، ويعالج موقع الأرض وتاريخها، يصل إلى موضوع الحياة العضوية، وموضوع الإنسان نفسه. وهو لم يشرح التطور بمعنى التسليم بأن الإنسان تطور من نوع ما من الحيوان، وإنما نظر إلى الأنواع والأجناس على أنها تشكل نوعاً

(1) Preface, XII, p. 6. References to the "Ideas" are, by Volume and page, to the edition of Herder's Works by A. Suphan, Berlin, 1877-1913.

من الهرم، يكون الإنسان على قمته. ونجد طوال كل الحياة العضوية، كما يرى هردر، تجلى قوة حيوية (وهي تناظر بوضوح الأنتلخيا عند أرسطو)، تعبر عن نفسها، عندما نصعد في سلم الأنواع والأجناس، بتميز يزداد باستمرار في الوظيفة. إن تصور هردر لهذا الترتيب الهرمي هو، بوضوح، تصور غائي فسي طابعه. فالأجناس الدنيا تمهد الطريق في نظامها التصاعدي لظهور الإنسان من حيث إنه موجود لديه القدرة على التفكير التصوري؛ أعنى من حيث إنه موجود عاقل وحر. ويحقق الإنسان في ظاهره غرض الطبيعة؛ أعنى غرض الله. بيد أن هردر يرى أنه بينما تعمل الدوافع الأساسية للكائن الحي على مستوى الغريزة الخالصة بطريقة صائبة، فإن إمكان الخطأ يزداد مع تطور الإرادة. "كلما أصبحت الغريزة أضعف، فإنها تقع تحت سيطرة الإرادة التعسفية (أو الشهوة)، وبالتالي تحت سيطرة الخطأ أيضاً"⁽¹⁾.

إن التاريخ عند هردر هو التاريخ الطبيعي لقوى الإنسان، وأفعاله، وميوله، من حيث إنها تتغير بالزمان والمكان. وعلى الرغم من أنه لم يشرح نظرية التطور، على الأقل بأى طريقة واضحة، فإنه يشدد على اتصال الإنسان، إن جاز هذا التعبير، ببيئته الفيزيائية، والصور الدنيا للحياة. كما أنه يشدد على تنظيم الإنسان. فالإنسان "منظم من أجل" العقل والحرية. إنه جاء إلى العالم ليتعلم العقل، ويكتسب الحرية. ومن ثم، فإنه يستطيع أن يتحدث عن البشرية بأنها تكمن في الإنسان، بأنها شيء يجب تطويره. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تناقضاً في الألفاظ لو أن المرء تحدث عن البشرية بأنها تكمن في الإنسان. غير أن هردر يستخدم اللفظ بمعنيين؛ فهو قد يعنى المثال الذي يستطيع الإنسان أن يبلغه، أو قد يعنى إمكان بلوغ هذا المثال. وهكذا يكون المثال كامناً في الإنسان، ويستطيع هردر أن يتحدث عن الإنسان بأنه منظم من أجل البشرية. إن الإنسان هو هناك من قبل، من حيث إنه كيان فيزيائي. بيد أن يمتلك الإمكان لكمال الإنسان، أعنى الإمكان "للإنسانية".

(1) XIII, p. 102.

كما يفترض أن الإنسان مُنظم من أجل الدين. والدين والإنسانية مرتبطان، بالفعل، ارتباطاً وثيقاً، حتى إنه يمكن وصف الدين بأنه الإنسانية العليا. ويرجع أصل الدين، كما يرى هردر، إلى استدلال الإنسان على علة الظواهر غير المرئية من الظواهر المرئية. والقول بأن الدين يرجع إلى الخوف (الخوف من الظواهر الجوية الخطيرة، والتي تهدد مثلاً) معناه أن نعين علة غير كافية تماماً. "لا معنى للقول إن الخوف اختراع آلهة معظم الشعوب؛ لأن الخوف، إذا نظرنا إليه من حيث إنه كذلك، لا يخترع شيئاً؛ إنه، ببساطة، يضعف الفهم"⁽¹⁾. وحتى الديانة الزائفة تشهد على قوة الإنسان لمعرفة الله. وقد يستدل على وجود الموجودات التي لا توجد كما يتصورها، لكنه محق في استدلاله على ما هو غير مرئي مما هو مرئي، أعنى على استدلاله على علة مختفية من الظواهر.

عندما عالجتنا هردر في الفصل السابع، ذكرنا قوله في كتابه "معرفة النفس البشرية وإحساساتها" (عام ١٧٧٨) إن السيكولوجيا التي لا تكون فسيولوجيا في كل خطوة لا تكون ممكنة. ومن ثم، فإنه مما يستحق الذكر أن هردر يؤكد، بوضوح، روحانية النفس البشرية وخلودها في الكتاب الخامس من الجزء الأول من كتابه "أفكار...". وهو يصف العقل بأنه وحدة. ولا يمكن أن تُستخدم ظاهرة تداعي الأفكار كدليل على العكس؛ إذ إن الأفكار المتداعية تنتمي إلى موجود "يستدعي ذكريات من طاقتها الخاصة... ويربط أفكاراً بناء على جذب داخلي، أو الدفع، وليس وفقاً لميكانيكا خارجية"⁽²⁾. وثمة قوانين سيكولوجية خالصة بناء عليها تنفذ النفس أنشطتها وتربط مفاهيمها. ويحدث هذا، بالتأكيد، بالاشتراك مع تغيرات عضوية، بيد أن ذلك لا يغير طبيعة النفس أو العقل. "إذا كانت الأداة عديمة القيمة، فإن الفنان لا يستطيع أن يفعل شيئاً"⁽³⁾. وبمعنى آخر، يوضح هردر موقفه بأنه ضد المذهب المادي.

(1) XIII, p. 182.

(2) Ibid, p. 183.

(3) Ibid, p. 182.

ويمكن النظر إلى الجزء الثانى من كتاب هردير "أفكار..." على أنه مناظرة مستمرة ضد ميل مفكرى عصر التنوير إلى التقليل من شأن ما هو بدائى وازدرائه. إن هناك، بالتأكيد، تطوراً مما هو أكثر بدائية إلى ما هو أقل بدائية، تطوراً يكون فيه رد الفعل على البيئة الفيزيائية (كما هى الحال عند مونتسكيو) عاملاً مهماً. ويقدم هردير تفسيراً افتراضياً لتطور الأسرة إلى عشيرة، وتطور العشيرة إلى قبيلة مع ظهور قائد مختار، وتطور القبيلة إلى مجتمع ذى ملك بالوراثة. لكن من اللغو أن يفترض أن الشعوب البدائية لم تكن لديها أى ثقافة، ومن السخف الأعظم أن يفترض أنهم كانوا تعساء وبؤساء؛ لأنهم لم يشاركوا فى مزايا القرن الثامن عشر المزعومة.

وعلاوة على ذلك، يهاجم هردير الفكرة التى تقول إنه يجب تفسير التاريخ بأنه حركة للتقدم نحو الدولة الحديثة. ويشير على الأقل إلى أن تطور الدولة الحديثة له علاقة ضئيلة بالعقل، ويرجع ذلك، بالأحرى، إلى عوامل تاريخية. وربما يكون أعضاء القبيلة أكثر سعادة من سكان مدينة حديثة عظيمة، التى "لا بد أن تصبح فيها مئات تواقين حتى إن الواحد يستطيع أن يتبخر ويتقلب فى النعمة والترف"⁽¹⁾. وكراهية هردير للحكومة السلطوية واضحة تماماً. فعندما نشر الجزء الثانى كان مجبراً أن يحذف العبارات التى تقول إن الحاكم الجيد هو الذى يشترك مع الأغلبية لجعل الحكام لا ضرورة لهم، وإن الحكومة تشبه الأطباء السيئين الذين يعالجون مرضاهم بطريقة تجعل هؤلاء المرضى فى حاجة إليهم. غير أن ما يقوله جلى وواضح تماماً. ففي رأيه "الإنسان الذى يحتاج إلى سيد (صاحب سلطة عليا) هو حيوان؛ وبمجرد أن يصبح موجوداً بشرياً فإنه لم يعد يحتاج إلى سيد"⁽²⁾. ويكفى ذلك بالنسبة للمثل الأعلى للاستبداد المستتير.

(1) XIII, p. 340.

(2) Ibid, p. 383.

ولقد انشغل هردير، إلى حد ما، بهجوم غير مباشر على كانط. فقد نشر كانط مقالة عدائية عن الجزء الأول من كتاب هردير "أفكار..."، وقد سنحت لهردير الفرصة في الجزء الثاني لأن يهاجم مؤلف كانط "فكرة عن تاريخ عام بالمعنى العالمي" (عام ١٧٨٤). فقد كان كانط على استعداد لأن يتجاهل كل مراحل التنظيم الاجتماعي إلا من حيث إنه يمكن النظر إليها على أنها تساهم في تطور الدولة العقلية. والدولة العقلية لا بد أن يكون لها سيد (صاحب سلطة عليا)؛ لأن الإنسان ناقص وبه عيوب حتى إنه لا يستطيع أن يعيش في مجتمع بدون سيد. وربما يكون كانط محقاً في هذه المسألة إلى حد كبير، بيد أن هردير أثار أن يؤمن بخيرية الإنسان الطبيعية وإمكان كماله. وعلى أية حال، لقد كان يقصد رفض فكرة مؤداها أنه من الأفضل تفسير التاريخ بأنه تقدم نحو الدولة الحديثة، التي لا بد أن نحكم على هداها على كل صور التنظيم الاجتماعي.

ويصل هردير في الجزء الثالث من كتابه "أفكار..." إلى التاريخ المدون. ومبدؤه العام بالنسبة للمؤرخ هو أنه لا بد أن يتخلص عقل المؤرخ من الفروض، ويجب عليه ألا ينظر إلى أي أمة معينة، أو شعب معين، على أنه هو المفضل، ويحتقر، أو يقلل من شأن شعوب أخرى. إن المؤرخ للبشرية لا بد أن يحكم بموضوعية وبصورة محايدة، "مثل خالق جنسنا البشري"^(١). وإذا تحدثنا بوجه عام، فإن هردير قد أصر على أن يحاول أن يعيش مخلصاً لهذا المبدأ، على الرغم من أن الحقد على روما يظهر ويتجلى، مع هوادة وتسامح مع حضارة الفينيقيين.

ولم يحصر هردير اهتمامه في أوروبا، بل إنه نظر أيضاً إلى حضارة الصين، والهند، ومصر، واليهود مثلاً، على الرغم من أن معرفته بالصين والهند لم تكن كافية. وعندما وصل إلى اليونان^(٢) وجد دورة ثقافية كاملة؛ أعنى نشأة شعب وانهياره، واستخدمها ليستنتج نتائج عامة. إن كل ثقافة لها مركز جاذبية، وكلما

(1) XIV, p. 85.

(٢) استشار جوته هردير كمصدر موثوق به في ثقافة اليونان (المؤلف).

كان مركز الجاذبية يكمن بعمق فى قوى الثقافة الحية والفعالة، كانت الثقافة أكثر صلابة واستمراراً. ونستطيع أن نقول، بالتالى، إن ذروة الثقافة توجد عندما تكون فى حالة الاتزان فى الغالب. غير أن هذه الذروة هى نقطة بالتأكيد، أعنى أن مركز الجاذبية يتحرك لا محالة، ويتوزع الاتزان. إن القوى الفعالة قد تتوزع حتى إن التوازن يُستعاد مؤقتاً، غير أنه لا يدوم إلى الأبد. ويحدث الانهيار بدون إخفاق عاجلاً أو آجلاً. ويتحدث هرذر كما لو كانت حياة ثقافة ما تحددها قوانين طبيعية؛ إنها تشبه حياة كائن حي بيولوجي. ولم يتحدد مصير روما مسبقاً عن طريق تدخل إلهي، وإنما عن طريق عوامل طبيعية؛ إذ إن البيئة أجبرت الرومان أن يصبحوا شعباً عسكرياً، وشكل هذا التطور تاريخهم، وصعودهم إلى العظمة، وانهيارهم اللاحق. لقد أصبحت الإمبراطورية مختلة التوازن، ولم تستطع أن تثبت أقدامها.

ويواصل هرذر فى الجزء الرابع من كتابه "أفكار..." تفسيره للتاريخ الأوروبى منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية. ويشدد فيه على الدور الذى لعبته المسيحية فى تطوير الثقافة الأوروبية. ونجد وعياً بأهمية العوامل الاقتصادية. وتفسير هرذر للحروب الصليبية هو مثل ينطبق على هذا الوعى. ولم يغفل على الإطلاق أهمية الاختراعات التكنولوجية، وأهمية المعرفة العلمية الجديدة. غير أنه لم يتخلص كثيراً من عقلية عصر التنوير، التى نظرت إلى تطور الحضارة المستحب على أنه ابتعاد عن الدين. وربما كان هرذر مسيحياً ليبرالياً، غير أنه كان مقتنعاً بدور الدين الذى لا يمكن الاستغناء عنه فى الثقافة البشرية اقتناعاً كبيراً.

ولما كان هرذر يشدد على المجموعات العرقية، والأمم، والثقافات، ولما كان يشدد على الدور الذى لعبته الشعوب الجرمانية فى نشأة الثقافة المسيحية، فإن أناساً مضللين، مثل النازيين، حاولوا أن يصوروه بأنه قومي، بل وحتى مناصر لنظرية العرق. لكن هذا التفسير يخرج عن موضوعنا تماماً. إنه لم يفترض فى أى موضع أن الألمان يجب أن يحكموا الأمم الأخرى. وهو يزدري، بالفعل، سلوك الفرسان النيوتونية تجاه الجيران الشرقيين لألمانيا، ويهاجم فى كتاباته الإمبريالية

والنزعة العسكرية باستمرار. إن مثله الأعلى هو مثال الكشف المنسجم عن الثقافات القومية. وكما أن الأفراد أحرار، أو ينبغي أن يكونوا أحرارًا، فإنهم مع ذلك يتحدون في مجتمع، وكذلك يجب أن تشكل الأمم المختلفة أسرة، لكل منها مشاركتها الخاصة في تطوير "البشرية". وبالنسبة لنظرية العرق، فإن هردر آمن بأن تجمعات أو مجموعات عرقية تشكل الأسس الأكثر طبيعية للدول. ومن العوامل التي ساهمت في عدم استقرار روما، كما يرى، الطريقة التي دمر بها غزو الشعوب الأخرى وحدتها العرقية. بيد أن هذه الفكرة، سواء أكانت صحيحة أم لا، ليست لها علاقة بنظرية العرق، إذا أخذناها على أنها تعنى الفكرة القائلة إن جنسًا ما يفوق الأجناس الأخرى بصورة متصلة، وله الحق في أن يحكمها. وبالنسبة لليهود، فإن هردر لم يكن معاديًا للسامية. بيد أن الاهتمام كثيرًا بهذا الموضوع هو مضيعة للوقت. وليس هناك مؤرخ راجح العقل، وموضوعي يفترض أن نظرية هردر عن التاريخ من حيث إنه تطوير للثقافات القومية تتضمن النزعة القومية بالمعنى المستهجن، أو أنها تتضمن الإمبريالية والنزعة العسكرية، أو نظرية عن السمو المتأصل لجنس معين. لقد كان هردر قوميًا بمعنى ما بالتأكيد، لكن ليس بمعنى أنه ادعى أن لأمته حقوقًا لم يرغب في أن يسلم بها بالنسبة للأمم الأخرى.

وفلسفة التاريخ عند هردر مركبة إلى حد ما. فمن جهة، نجد إصراره على الحاجة إلى فحص موضوعي، ومحايدي، ويخلو من النظريات المتصورة سلفًا، لكل ثقافة على حدة. وهذه قاعدة ممتازة بصورة واضحة لمؤرخ. ومن جهة ثانية، نجد نظريته عن حياة الثقافة، تشبه حياة الكائن الحي، وقد يبدو أن هذه النظرية تزود بتفسير بطريقة تذكرنا بنظرية فيكو عن الدورات. ومن جهة ثالثة، نجد فكرته عن "البشرية" التي تتفق مع نظرية عن التقدم أفضل مما تتفق مع نظرية عن الدورات. بيد أن توافقًا ما هو أمر ممكن بدون شك. إن لكل ثقافة دورتها، غير أن الحركة العامة تكون نحو تحقيق الإمكان المتأصل للإنسان "البشرية".

وعما إذا كان الاقتراب التدريجي من المثل الأعلى للبشرية ضرورياً ولا مناص منه أم لا بالنسبة لـ "هردر"، فإن هذا أمر يبدو أنه ليس واضحاً البتة. ففي كتابه "أفكار..." يرى أن "فلسفة الأغراض النهائية لم تجلب أى مزايا للتاريخ الطبيعي"⁽¹⁾، ومن الخلف المحال أن نفترض، مثلاً، أن أفعال روما السيئة ضرورية لكي تتطور الثقافة الرومانية وتبلغ ذروتها. وفي نفس الوقت، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرر، بصورة مشروعة، كل الأفعال فى التاريخ على أساس أنها ضرورية لتحقيق خطة إلهية معينة، فإنه يبدو أن هردر يقول، بالتأكيد، إن التطور التدريجي "للبشرية" ضرورى ولا مناص منه. وهكذا فإنه يخبر قراءه بأن أى شىء يمكن أن يحدث داخل حدود أمة معينة، أى داخل ظروف مكانية وزمانية، فإنه لا بد أن يحدث⁽²⁾. ويبدو أن هذا يستلزم أنه إذا كان الاقتراب التدريجي من مثال البشرية ممكناً، فإنه يحدث لا محالة. لقد أخبرنا، بالفعل، بأن كل القوى المدمرة لا بد أن تؤدى، فى نهاية الأمر، إلى قوى محافظة، وتعمل من أجل تطور الكل⁽³⁾.

ويبدو أن ثمة غموضاً مماثلاً فى سلسلة «خطابات لتطوير البشرية» (عام ١٧٩٣ - ١٧٩٧). ففي هذه «الخطابات»، التى يبين فيها هردر استعداداً أكبر من قبل لأن يدرك قدرة التغيرات السياسية على أن تساهم فى تطوير البشرية⁽⁴⁾، نقول إنه فى هذه الخطابات يبدو أن وجهة نظره العامة هى أن هناك، وسيكون هناك، بوجه عام، حركة تدريجية نحو تحقيق المثل الأعلى للبشرية، ويصر فى الوقت ذاته على ضرورة التربية لتطوير إمكانات الإنسان الفطرية. فبدون هذه التربية

(1) XIV, p. 202.

(2) Ibid, p. 144.

(3) Ibid, p. 213.

(4) لقد كان هردر أكثر تقديراً لمعايير الإصلاح عند فريدريك الأكبر مثلاً. وكان ينوى فى البداية أن يكتب بتناول عن الثورة الفرنسية، على الرغم من مظهر الإرهاب الذى أدى به إلى حذف هذه الأقسام (المؤلف).

المستمرة يردد الإنسان إلى حال الهمجية^(١). ويبدو أن هذه العبارات لا تتضمن ضرورة التقدم. فنحن نستطيع، كما يرى هردر، أن نميز ثلاث حقبة فى تطور الروح الأوروبية. أولاً، هناك مزج الثقافتين الرومانية والجرمانية الذى أنتج تنظيم أوروبا الدينى والسياسى. ثانياً، هناك عصر النهضة وعصر الإصلاح. ثالثاً، هناك الحقبة الحديثة التى لا نستطيع أن نتنبأ بنتيجتها^(٢). ويبدو هنا مرة ثانية أن ثمة شكاً ما فى المستقبل، على الرغم من أن هذا الشك يمكن، بالتأكيد، أن يتفق مع إيمان عام بالسير الأمامى للبشرية نحو التطور الأبعد لإمكاناتها الأسمى.

وربما يمكن التعبير عن الموقف بهذه الطريقة. لقد مال هردر، من حيث إنه مؤرخ، يعادى الميل إلى الحكم على كل ثقافة على هدى حضارة العصر، إلى النزعة التاريخية والنسبية، التى يصعب أن تتفق مع عقيدة التقدم. لكنه من حيث إنه فيلسوف، لا يؤمن بخيرية الإنسان الطبيعية وإمكان كماله فحسب، وإنما يؤمن بتأثير العناية الإلهية فى الأفعال الإنسانية أيضاً، فإنه مال، بصورة طبيعية، إلى نتيجة هى إن إمكانات الإنسان الأسمى ستتحقق بالفعل فى نهاية الأمر على الرغم من كل العقبات الموجودة فى الطريق.

(1) XIV, p. 138.

(٢) فيما يتعلق بهذه الحقبة يتحدث هردر عن روح - العالم، وهو مصطلح يرجع إلى هيجل (المؤلف).

الجزء الرابع...

كانط

الفصل العاشر

كانط (١): حياته وكتابه

حياة كانط وشخصيته - الكتابات الأولى وفيزياء
نيوتن - الكتابات الفلسفية في مرحلة ما قبل النقد - رسالة
عام ١٧٧٠ وسياقها - تصور الفلسفة النقدية.

١ - إذا صرفنا النظر عن تاريخ تطور كانط العقلي، وعن نتائج هذا التطور، فإننا لا نحتاج إلى أن نقضى وقتاً طويلاً في سرد وقائع حياته؛ لأنها كانت على نحو يثير الاستغراب بصورة متفردة، وتخلو من الأحداث الدرامية. حقاً، إن حياة أى فيلسوف مخصصة أساساً للتأمل، وليس لنشاط خارجي على مسرح الحياة العامة. فلم يكن كانط قائداً في الميدان، أو مكتشفاً في منطقة القطب الشمالي. وعلى الرغم من أنه لم يُجبر على تجرع السم مثل سقراط، أو الحرق بالشد على الخازوق مثل "جيوردانو برونو"^(١)، فإن حياته لم تكن، بصورة طبيعية، درامية. بيد أن كانط لم يكن حتى شخص رحالة يجوب العالم مثل ليبنتس؛ لأنه قضى طيلة حياته في "بروسيا" الشرقية، كما أنه لم يشغل وظيفة معلم فلسفي في جامعة مدينة رئيسية مثلما كان هيجل في جامعة "برلين".

(١) برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠): ولد في "تولا" بالقرب من "تابولي"، كانت آراؤه متطرفة بالنسبة لمعاصريه؛ إذ أعلن، مثلاً، أن الأرض والكواكب الأخرى في مجموعتنا الشمسية تدور حول الشمس. وتم إعدامه حرقاً بالشد على الخازوق. من أشهر أعماله: طرد الوحش المنتصر، والمتحمسون الأبطال (المترجم).

لقد كان ببساطة أستاذًا ممتازًا ليس في جامعة متميزة جدًا، بل في مدينة محلية. ولم تكن شخصيته على نحو يقدم موضوعًا للدراسة بسهولة للمحللين السيكولوجيين، كما هي الحال بالنسبة لـ "كيركجور" و"نيتشه". لقد عُرف في السنوات الأخيرة بالانتظام المنهجي في حياته، ومواظبته، غير أنه يصعب للمرء أن يتصوره شخصية غير سوية. بيد أنه يمكن القول إن التناقض بين حياته الهادئة والتي تثير الاستغراب إلى حد ما وعظمة تأثيره، إنما هو نفسه له خاصية درامية.

ولد كانط في "كونجسبرج" في الثاني والعشرين من شهر إبريل عام ١٧٢٤، وهو ابن سراج. ترعرع ونشأ، كطفل في المنزل وفي المعهد الفريدركي حيث درس فيه من عام ١٧٣٢ حتى عام ١٧٤٠، في روح الحركة التقوية^(١). واستمر طيلة حياته يقدر الصفات الجيدة للتقويين المخلصين، غير أنه عارض بحدة الشعائر الدينية التي كان مجبرًا على الامتثال لها في الكلية. وبالنسبة لتعليمه المدرسي الرسمي، فإنه اكتسب معرفة جيدة باللغة اللاتينية.

شرع في دراساته الجامعية في مدينته في عام ١٧٤٠، وواظب على حضور المحاضرات في مواد كثيرة متنوعة. وكان تأثير "مارتن كونتسن"، أستاذ المنطق والميتافيزيقا، هو التأثير الرئيسي على تفكيره. و"كونتسن" هو تلميذ «فولف»، بيد أنه كان لديه اهتمام خاص بالعلم الطبيعي، وحاضر في الفيزياء، وعلم الفلك، والرياضيات، وفي الفلسفة أيضًا. وقد حث كانط، الذي حظى باستخدام مكتبته، على أن يحصل معرفة بعلم نيوتن. وقد كانت كتابات كانط الأولى، بالفعل، ذات طبيعة علمية في الغالب، وأبقى باستمرار على اهتمام عميق بالموضوع.

وبعد أن أنهى كانط دراساته الجامعية اضطر، لأسباب مادية، أن يعمل في

(١) النزعة التقوية Pietism هي حركة أو نزعة ظهرت كرد فعل للبروتستانتية، ومؤسسها هو "قيليب" ياكوب سبنسر (١٦٣٥ - ١٧٠٥). وتركز على الجانب العملي للحياة الدينية، وتعلّى من شأن القلب، والإشادة بالبر والتقوى والإحسان... إلخ (المترجم).

وظائف مثل مربى خصوصى لأسرة فى "بروسيا الشرقية"، واستمرت هذه الفترة من حياته سبع أو ثمانى سنوات، وانتهت فى عام ١٧٥٥ عندما حصل على ما نسميه درجة الدكتوراه، وصرح له بأن يعمل مدرسًا خاصًا^(١) أو محاضرًا. وحاول فى عام ١٧٥٦ أن يشغل كرسى كونتسن، الذى بقى شاغراً بسبب وفاته. غير أن كونتسن كان أستاذًا "قذاً وفوق العادة"، وتركت الحكومة، التى تأثرت باعتبارات مالية، الوظيفة شاغرة. وفى عام ١٧٦٤ عُرض على كانط كرسى الشعر، لكنه رفضه، بحكمة بدون شك. وفى عام ١٧٦٩ رفض عرضاً مماثلاً من جامعة "يينا". وأخيراً عُين أستاذًا "عاديًا" للمنطق والميتافيزيقا فى جامعة "كونجسبرج" فى شهر مارس عام ١٧٧٠. ولذلك فإن الفترة التى قضاها مدرسًا خاصًا استمرت من عام ١٧٥٥ حتى عام ١٧٧٠، على الرغم من أنه فى الأربع سنوات الأخيرة من هذه الفترة قدمت له وظيفة أمين مساعد للمكتبة التى عمل بها دعمًا ماليًا إضافيًا. (وفى عام ١٧٧٢ ترك هذه الوظيفة؛ لأنها لا تتفق مع أستاذيته).

ألقي كانط عددًا هائلًا من المحاضرات فى موضوعات كثيرة متنوعة إبان السنوات الخمس عشرة هذه، التى تنتمى إلى ما يُسمى، بوجه عام، مرحلة ما قبل النقد. وهكذا فإنه فى أوقات متنوعة لم يحاضر فى المنطق، والميتافيزيقا، وفلسفة الأخلاق فحسب، وإنما فى الفيزياء، والرياضيات، والجغرافيا، والأنثروبولوجيا، وعلم التربية، وعلم المعادن. وبناء على ما جاء من كل الأخبار، فإنه كان محاضرًا ممتازًا. وكان هناك عُرف فى الجامعة هو أن يقدم الأساتذة والمحاضرون نصوصًا، وكان محتمًا على كانط أن يذعن لهذا العرف بالتأكيد. ولذلك فإنه استخدم كتاب بومجارتن "الميتافيزيقا". غير أنه لم يتردد فى أن يتخلى عن هذا الكتاب أو أن ينقده، وكانت محاضراته مليئة بروح المرح والفكاهة، بل وحتى بالقصص. وكان هدفه الرئيسى فى تدريس مواد الفلسفة أن يثير مستمعيه لكى يفكروا بأنفسهم، ويقفوا على أقدامهم، كما يصرح هو.

(١) مدرس خاص أو خارج الهيئة Privatdozent هو نظام فى الجامعات الألمانية كان فيه المدرس أو الأستاذ الجامعى يتقاضى مرتبه من تلاميذه (المترجم).

ويجب ألا نعتقد أن كانط كان شخصاً منعزلاً. فقد وجد نفسه فيما بعد مجبراً على أن يوفر وقته، لكنه في الفترة التي نتحدث عنها انخرط في المجتمع المحلى بقدر كبير. لقد حظى طيلة حياته بتواصل اجتماعي. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه لم يكن شخصاً رحّالة، فإنه وجد متعة في مقابلة الناس الذين لديهم خبرة ببلدان أخرى، وأدهشهم أحياناً بمعلوماته الخاصة، على الرغم من أنه اكتسب ذلك بالقراءة بالتأكيد. لقد كانت اهتماماته واسعة إلى حد ما. وهكذا حثه تأثير كتابات "روسو" على اهتمام مفعم بالحيوية وبالإصلاح التربوي، فضلاً عن أنه ساعد على تطوير آرائه السياسية في اتجاه راديكالي.

ويصعب أن نتوقع، بالتأكيد، أننا نستطيع أن نحدد اللحظة الدقيقة التي انتهى فيها تفكير كانط في مرحلة ما قبل النقد، واللحظة الدقيقة التي بدأ فيها تفكيره النقدي. أعنى أنه يصعب أن نتوقع أننا نستطيع أن نقرر بالضبط متى رفض كانط فلسفة ليبنتس وفولف، وبدأ في إنتاج مذهبه الخاص. ومع ذلك نستطيع، لأغراض عامة، أن نأخذ تعيينه أستاذاً في عام ١٧٧٠ على أنه تاريخ مناسب. بيد أن كتابه "نقد العقل الخالص" لم يظهر حتى عام ١٧٨١. وفي خلال السنوات الإحدى عشرة التي مضت في هذه الفترة كان كانط يُعمن النظر في فلسفته، كما أنه استمر في إلقاء محاضرات في موضوعات غير فلسفية، فكانت هذه المحاضرات في الأنثروبولوجيا، والجغرافيا الفيزيائية؛ لأنها شعبية بصفة خاصة. لقد كان مقتنعاً بأن التلاميذ يحتاجون إلى معرفة واقعية من هذا النوع، لكي يفهموا الدور الذي تلعبه التجربة في معرفتنا. ولم يكن التنظير المثالي في فراغ هو المثل الأعلى الكانطي على الإطلاق، حتى على الرغم من أن نظرة عابرة إلى كتابه الأول "نقد العقل الخالص" قد يفترض أنه كان تنظيراً مثالياً.

وعندما ظهرت الطبعة الأولى من كتاب "نقد العقل الخالص" في عام ١٧٨١، جاءت بعدها كتابات كانط الشهيرة الأخرى في تتابع سريع. ففي عام

١٧٨٣ نشر كانط كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً"^(١)، وفي عام ١٧٨٥ نشر كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"^(٢)، وفي عام ١٧٨٦ نشر كتاب «المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم الطبيعي»، وفي عام ١٧٨٧ نشر الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص"، وفي عام ١٧٩٠ نشر كتاب "نقد ملكة الحكم"، وفي عام ١٧٩٣ نشر كتاب "الدين في حدود العقل وحده"، وفي عام ١٧٩٥ نشر كتاب "مشروع للسلام الدائم"^(٣)، وفي عام ١٧٩٧ نشر كتاب "ميتافيزيقا الأخلاق". وبالتالي ليس من المعقول أنه كان يجب على كانط، في ظل هذا البرنامج الثقيل، أن يحافظ على الوقت. وأصبح نظام يومه، الذي تمسك به بإخلاص إبان سنواته وهو أستاذ شهير. وعندما كان يستيقظ قبل الساعة الخامسة بقليل في الصباح، كان يقضى ساعة من الخامسة حتى السادسة يحتسى الشاي، ويدخن الغليون، ويفكر في عمله اليومي. ويقوم بإعداد محاضراته من الساعة السادسة حتى السابعة، ويبدأ هذه المحاضرات في الساعة السابعة أو الثامنة، وتستمر حتى الساعة التاسعة أو العاشرة. ثم يكرس نفسه للكتابة حتى وجبة منتصف اليوم، التي تكون مع رفقاء باستمرار، والتي تطول لساعات عدة؛ لأن كانط كان يستمتع بالمحادثة. وبعد ذلك يقوم بنزهة يومية لمدة ساعة أو أكثر، ويخصص المساء للقراءة والتأمل. ويأوى إلى الفراش في الساعة العاشرة.

لم يصطدم كانط مع السلطة السياسية سوى مرة واحدة. وذلك فيما يتصل بكتابه "الدين في حدود العقل وحده". وقد تغاضت الرقابة في عام ١٧٩٢ عن الجزء الأول من هذا العمل، وعنوانه "عن الشر الجذري في الطبيعة الإنسانية"، على أساس أنه لم يكن موجهاً إلى القارئ العام، كما هي الحال بالنسبة لكتابات كانط الأخرى. لكن الجزء الثاني وهو "عن صراع مبدأ الخير مع الشر" أخفق في

(١) ترجمته إلى العربية الدكتورة نازلي إسماعيل، وراجعته الدكتور عبد الرحمن بدوي (المراجع).

(٢) ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الغفار مكاوي، وراجعته الدكتور عبد الرحمن بدوي (المراجع).

(٣) ترجمه إلى العربية الدكتور عثمان أمين (المراجع).

إرضاء الرقابة، استنادًا إلى أنه يهاجم لاهوت الكتاب المقدس. ومع ذلك، فإن كلية اللاهوت في كونجسبرج، وكلية الفلسفة في "يينا" أقرتا العمل كله، الذي يتكون من أربعة أجزاء، ونُشر في عام ١٧٩٣. ثم نشأت المشكلة. ففي عام ١٧٩٤ عبّر فردريك وليم الثاني، خليفة فردريك الأكبر على عرش بروسيا، عن استيائه على الكتاب، وأتهم كانط بأنه أساء تقديم مبادئ أساسية كثيرة من الكتاب المقدس والمسيحية وخط من شأنها. وهدد الملك كانط بعقوبات لو أنه خاطر بإعادة الإساءة. وامتنع كانط عن التراجع عن آرائه، غير أنه وعد بأنه سيتخلى عن صنع أى تصريحات عامة أخرى، سواء في المحاضرات أم في الكتابة، عن الدين سواء الدين الطبيعي أم الدين الموحى به. ومع ذلك، عندما توفي الملك ظن كانط أنه ألقى من وعده، ونشر "صراع الكليات" في عام ١٧٩٨، الذي يناقش فيه العلاقة بين اللاهوت، بمعنى الإيمان الخاص بالكتاب المقدس، والفلسفة أو العقل النقدي.

توفي كانط في الثاني عشر من شهر فبراير عام ١٨٠٤. وكان عمره يناهز السابعة والخمسين عامًا عندما نشر عمله الشهير "نقد العقل الخالص"، وشكل إنتاجه الأدبي فيما بين عام ١٧٨١ ووفاته إنجازًا مذهلاً. وقام في السنوات الأخيرة بإعادة صياغة فلسفته. ونشر "أديكس" E. Adickes الملاحظات التي صُممت على أنها مادة لصيغة منقحة لمذهبه في طبعة نقدية في عام ١٩٢٠ تحت عنوان "أعمال كانط المتأخرة".

وربما تكون السمة الصامته في شخصية كانط همته الأخلاقية، وإخلاصه لفكرة الواجب، الإخلاص الذي وجد تعبيرًا نظريًا في كتاباته الأخلاقية. لقد كان، كما رأينا، إنسانًا اجتماعيًا، كما أنه كان شخصًا أريحيًا وعطوفًا. ولم يكن غنيًا على الإطلاق، وكان مهتمًا بالمسائل المالية بصورة منتظمة، بيد أنه كان يساعد عددًا من الأشخاص الفقراء بصورة منتظمة. ولم يلزم ادخاره وحسن تدبيره أنانية، أو غلظة القلب. وعلى الرغم من أنه لم يكن شخصًا عاطفيًا، فإنه كان صديقًا مخلصًا، وتميز سلوكه بمعاملة الآخرين واحترامهم. وبالنسبة للدين، فإنه لم يهتم بالشعائر

العادية، ولا يستطيع أى شخص أن يزعم أنه كان يميل إلى التصوف. ولم يكن مسيحياً أرثوذكسياً بدقة. غير أنه كان لديه إيمان حقيقى بالله بالتأكيد. وعلى الرغم من أنه سلم بأن الأخلاق مستقلة ذاتياً، بمعنى أن مبادئها ليست مستمدة من اللاهوت، طبيعى أو موحى به، فإنه اقتنع أيضاً بأنها تستلزم، أو تتضمن فى نهاية الأمر الإيمان بالله، بمعنى سببته فيما بعد. ومن المغالاة أن نقول إنه لم تكن لديه فكرة عن التجربة الدينية. وإذا قال المرء ذلك، فإنه سيثير إشارات ناقمة باستمرار إلى تبجيل كانط للسماء المرصعة بالنجوم من فوقنا، والقانون الأخلاقى بداخلنا. وفى الوقت نفسه لم يظهر كانط تقديراً حقيقياً لأنشطة العبادة والصلاة، ولما يسميه "بارون فون هوجل" B. V. Hugel^(١) العنصر الصوفى فى الدين. بيد أن ذلك لا يعنى بالتأكيد أنه لم يكن لديه تبجيل لله، حتى إذا كان منظوره للدين من الناحية العملية فقط عن طريق الوعى بالإلزام الأخلاقى. ويبدو أن حقيقة الأمر هى أنه كما أن كانط كتب عن الإستاطيقا والخبرة الإستاطيقية بدون أن يكون لديه، فيما يبدو، أى تذوق شخصى ومفعم بالحوية بالموسيقى، مثلاً، فإنه كذلك كتب عن الدين بدون أن يكون لديه أى فهم عميق إما للورع المسيحى، أو للتصوف الشرقى مثلاً. تميز كانط بالجدة والهمة وليس بالإخلاص الدينى، شريطة ألا يفهم هذا القول بأنه يعنى أنه كان شخصاً ملحدًا، أو أن تأكيده للإيمان بالله كان مرئياً. إنه لم يواظب على خدمات الكنيسة إلا فى المناسبات الرسمية التى تتطلب وجوده، وتكشف ملاحظته لصديق من أصدقائه؛ وهى أن التقدم فى الخير الأخلاقى يلزمه هجر للصلاة - عن شىء ما من شخصيته.

وفى السياسة كان كانط يميل إلى النظام الجمهورى، إذا أخذنا هذا اللفظ ليشمل ملكية دستورية محدودة. وتعاطف مع الأمريكين فى حرب الاستقلال، وتعاطف فيما بعد مع مثل الثورة الفرنسية على الأقل. كانت النزعة العسكرية

(١) بارون فون هوجل (١٧٩٥ - ١٨٧٠) مكتشف أسترالى ومتخصص فى فلاحه البساتين. عمل جندياً ثم استأنف دراسة فلاحه البساتين، والتاريخ الطبيعى (المترجم).

والغلو في الوطنية دخيلة على تفكيره. إذ إن مؤلف كتاب "مشروع للسلام الدائم" لم يكن من نوع المفكرين الذين استطاع النازيون أن يستغلوهم^(١). وقد ارتبطت أفكاره السياسية بتصوره لقيمة الشخصية الأخلاقية الحرة ارتباطاً وثيقاً بالتأكيد.

٢ - لقد حث مارتن كونتسن في جامعة كونجسبرج كانط، كما رأينا، على الاهتمام بمسائل علمية. كما يتضح أنه قرأ كثيراً في الأدب العلمي إبان الفترة التي قضاها مربياً خصوصياً في بروسيا الشرقية. وقد كانت رسالة الدكتوراه التي تقدم بها الجامعة في عام ١٧٥٥ "عن النار"، ونشر في العام نفسه "تاريخ طبيعي عام ونظرية السموات". ونتج هذا العمل من مقالين سابقين (١٧٥٤) هما مقال عن حركة الأرض حول محورها، ومقال آخر عن السؤال الفيزيائي عما إذا كانت الأرض تكبر. وفي هذا المقال نجد استباقاً أصيلاً للفرض السديمي الذي طوره لابلاس فيما بعد.

وبالتالي، بدلاً من التقسيم الثنائي المعتاد لحياة كانط العقلية إلى مرحلتين، هما: مرحلة ما قبل النقد، عندما كان تحت تأثير فلسفة ليبنتس وفولف، والمرحلة النقدية، عندما كان ينعم النظر في فلسفته الخاصة ويعبر عنها، فإن بعض المؤرخين يفضلون تقسيماً ثلاثياً. أعني أنهم يعتقدون أنه يجب علينا أن نعرف وجود مرحلة أولى اهتم كانط فيها بمشكلات عن الطبيعة العلمية. واستمرت هذه المرحلة حتى عام ١٧٥٥ أو عام ١٧٥٦، وتقع مرحلة ما قبل النقد الفلسفية كثيراً أو قليلاً في الستينيات.

وثمة شيء يجب أن يقال، بالتأكيد، لصالح هذا التقسيم الثلاثي؛ لأنه يخدم في نعت الانتباه إلى الطابع العلمي المهيمن لكتابات كانط الأولى. ولكن لأغراض عامة

(١) في الغالب يقصد المؤلف مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٩) الذي يعتبر مؤسس الوجودية الملحدة - وقد تعاون مع النازي (المراجع).

يبدو أن التقسيم الثنائي التقليدي كاف تماماً. وفضلاً عن ذلك، فإن كانط لم يتخل عن الفيزياء النيوتونية من أجل أي نوع آخر من الفيزياء. بيد أنه تخلى عن تراث فولف الفلسفي لصالح فلسفة أصيلة. وتظل هذه الواقعة المهمة في تطوره العقلي. وعلاوة على ذلك، فإن التقسيم الثلاثي يمكن أن يكون مضللاً. فمن جهة، على الرغم من أن كتابات كانط الأولى علمية بصورة مهيمنة، فإنها لم تكن كذلك فقط. ففي عام ١٧٥٥، مثلاً، تلت رسالته "عن النار" رسالة لاتينية أخرى هي «تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية»، التي ألفها عندما صُرح له بأن يحاضر في الجامعة كمدرس خاص. ومن جهة أخرى، نشر كانط بعض البحوث العلمية حتى إبان المرحلة النقدية. فقد نشر في عام ١٧٨٥ مقالاً "عن البراكين في القمر".

ومع ذلك، فإنها مضيعة للوقت أن نكرر هذا السؤال مرة أخرى. فالمسألة المهمة هي أنه على الرغم من أن كانط لم يكن فيزيائياً ممارساً أو فلكياً ممارساً، إن جاز هذا التعبير، فإنه حصل على معرفة بالعلم النيوتوني، وأن صحة التصور العلمي للعالم ظلت حقيقة راسخة بالنسبة له. لقد كانت طبيعة المعرفة العلمية، بالتأكيد، مسألة محل نظر، وشكل مدى إمكان تطبيق المقولات العلمية، والمفاهيم العلمية مشكلة. غير أن كانط لم يشك في الصحة العامة لفيزياء نيوتن داخل مجالها الخاص على الإطلاق. ونشأت مشكلاته المتأخرة على أساس هذا الاعتقاد. فكيف يمكننا، مثلاً، أن نوفق بين التصور العلمي للعالم من حيث إنه نسق يحكمه قانون، لكل حدث فيه مجراه المحتوم والمحدد، وعالم التجربة الأخلاقية الذي يتضمن الحرية؟ وأيضاً، ما التبرير النظري الذي يمكننا أن نجده لكلية أو عمومية العبارات العلمية ولصحة التنبؤ العلمي في مواجهة المذهب التجريبي عند ديفيد هيوم، الذي يبدو أنه يحرم التصور العلمي للعالم من أي تبرير عقلي، ونظري؟ ولا أعنى بذلك الإشارة إلى أن هذه المشكلات توجد منذ البداية في تفكير كانط، ولا أرغب في أن أتطلع في هذه المسألة إلى مناقشة للأسئلة التي نشأت في مرحلة متأخرة على الفلسفة النقدية. ولكن يجب علينا أن نفهم من البداية أن كانط قبل، واستمر في

قبول، صحة علم نيوتن حتى نقدر معضلته المميزة. وإذا سلمنا بهذا القبول، وسلمنا بالمشهد التجريبي عند هيوم، فإن كانط وجد نفسه مجبراً على مر الأيام أن يثير أسئلة عن طبيعة المعرفة العلمية. كما أننا إذا سلمنا بقبوله للتصور العلمي للعالم، وسلمنا في الوقت نفسه بقبوله لصحة التجربة الأخلاقية، فإن كانط وجد نفسه مجبراً على مر الأيام أن يناقش التوفيق بين عالم الضرورة وعالم الحرية. وإذا سلمنا، أخيراً، بحقائق التقدم العلمي، والقبول العام للفيزياء الكلاسيكية، فإن كانط وجد نفسه مدفوعاً أن يسأل عما إذا كان نقص التقدم المشابه في الميتافيزيقا، ونقص التقدم المشابه للقبول العام لأي نسق فلسفي لا يحتاج إلى مراجعة جذرية لأفكارنا عن طبيعة الميتافيزيقا ووظيفتها. ومعالجة كانط لهاتين المشكلتين موجودة فيما بعد، بيد أن هذه المعالجة تفترض مسبقاً ذلك القبول لعلم نيوتن الذي يتجلى في كتاباته الأولى.

٣ - عندما نتحدث عن مرحلة ما قبل النقد في تطور كانط العقلي، فإن الإشارة تكون، بالتأكيد، إلى المرحلة التي تسبق تصور فلسفته الخاصة الأصلية وإنتاجها. وبمعنى آخر، لا بد أن نأخذ المصطلح بمعنى فني لا بمعنى "غير نقدي". يتمسك كانط في هذه المرحلة كثيراً أو قليلاً بوجهة نظر فلسفة فولف، غير أنه لم يقبل هذه الفلسفة إطلاقاً بطريقة خانعة وغير نقدية. لقد انتقد من قبل في عام ١٧٥٥ بعض آراء ليبنتس وفولف، مثل استخدامهما لمبدأ العلة الكافية، في عمله الذي كتبه باللغة اللاتينية وهو "تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية". وقد كانت معرفته بفلسفة ليبنتس في هذه الفترة، من حيث إنها تتميز عن المراجعة التي شرحها وعلق عليها فولف وأنصاره، مقيدة وناقصة، لكننا نرى في الكتابات أثناء الستينيات موقفاً نقدياً مستمراً من فلسفة ليبنتس - فولف، على الرغم من أنه لم يكن حتى الحقبة التي ظهرت فيها وجهة النظر النقدية، بمعنى فني للمصطلح.

نشر كانط "بيان ما فى أشكال القياس الأربعة من تحذلق كانط" (عام ١٧٦٢)، يرى فيه أن التقسيم المنطقى للقياس إلى أربعة أشكال هو تحذلق مغال فيه، وغير ضرورى. ونشر فى نهاية السنة نفسها "البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله". ولما كان هذا العمل ذا أهمية؛ فإنه يمكن أن نبدى ملاحظات ضئيلة ومختصرة عليه هنا.

يرى كانط فى نهاية المقال أنه على الرغم من أنه "يجب أن نقتنع بوجود الله بصورة يقينية، فإنه ليس من الضرورى تمامًا أن نبرهن على وجوده"^(١)؛ لأن العناية الإلهية لم ترد أنه لا بد أن تكون الطريقة الوحيدة لبلوغ معرفة بالله عن طريق تحذلقات ميتافيزيقية. وإذا كان الأمر هكذا، بالفعل، فإننا سنكون فى حالة يرثى لها؛ لأنه لم يُقدم بالفعل برهان معرفى بعد، يزودنا بتشابه أكيد لبرهان الرياضيات. ومع ذلك، فمن الطبيعى أنه يجب على الفيلسوف المحترف أن يبحث عما إذا كان برهان دقيق على وجود الله ممكنًا. وهدف كانط هو أن يشارك فى هذا البحث.

إن كل البراهين على وجود الله لا بد أن تقوم إما على مفهوم الممكن، أو على الفكرة التجريبية عما هو موجود. وعلاوة على ذلك، فإنه يمكن تقسيم كل فئة إلى فئتين فرعيتين. فمن جهة، قد نحاول أن نبرهن إما من الإمكان بوصفه أساسًا على وجود الله من حيث إنه نتيجة، أو من الإمكان بوصفه نتيجة على وجود الله من حيث إنه أساس هذا الإمكان. ومن جهة أخرى، أعنى إذا بدأنا من أشياء موجودة، فإن مجريين يكونان متاحين لنا. فإما أننا نستطيع أن نحاول أن نبرهن على وجود علة أولى ومستقلة لهذه الأشياء، ثم نبين أن هذه العلة لا بد أن تمتلك صفات معينة، تجعل الأمر مناسبًا لأن نتحدث عنها بوصفها إلهًا. أو أننا نستطيع

(1) 3,5, W., II, P. 163.

الإشارات إلى هذا المجلد والصفحة، المسبوقه بحرف W هي باستمرار إشارات إلى طبعة أعمال كانط الكاملة التى أعدتها "الأكاديمية البروسية للعلوم". انظر: سيرة الحياة (المؤلف).

أن نحاول أن نبرهن في الوقت نفسه على كل من وجود الله وصفاته. وأى برهان على وجود الله لا بد أن يأخذ شكلاً من هذه الأشكال الأربعة كما يرى كانط.

والخط الأول من الدليل الذي ذكرناه؛ أعنى من الإمكان بوصفه أساساً على وجود الله بوصفه نتيجة، يناظر ما يسمى بالدليل الأنطولوجي؛ أعنى من فكرة الله إلى الوجود الإلهي، الذي افترضه كل من القديس أنسلم، وديكارت في صورتين مختلفتين، والذي أعاد ليبنتس صياغته وقبله. ورفضه كانط في "البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله"؛ لأنه، كما يرى، يفترض سلفاً أن الوجود محمول، وهو افتراض كاذب. والخط الثاني من الدليل، الذي يناظر ما أسماه كانط فيما بعد "الدليل الكسمولوجي"، والذي استخدمه، كما يرى، كثيراً فلاسفة من أنصار مدرسة فولف، يسير على أساس أننا لا نستطيع أن نبرهن على أن علّة أولى لا بد أن تكون ما نسميه الله. وبالنسبة للخط الرابع من الدليل، الذي يناظر الدليل الغائي، أو الدليل من التدبير والتخطيط، فإن كانط يُظهر، كما يستمر في إظهار ذلك فيما بعد، احتراماً ملحوظاً، شريطة أن تشديده هو على غائية الكائن الحي المحايثة. ومع ذلك، فإنه لا يبلغ، ولا يمكن أن يبلغ، إلى برهان على وجود الله؛ لأنه يؤدي بنا، على أحسن تقدير، إلى عقل إلهي، أو ذكاء، يُوجد نسقاً ونظاماً وغائية في العالم، ولا يؤدي بنا إلى خالق. وبمعنى آخر، إنه يتركنا مع ثنائية، يتركنا مع عقل سماوي من جهة، ومع المادة التي يجب أن تُشكل. وبقدر ما يكون هذا الدليل وحده هو ما يعيننا، فإننا نظل في شك عما إذا كانت المادة مستقلة عن الله أو تعتمد عليه.

ويبقى، بالتالي، الخط الثاني من الدليل، أعنى من الإمكان من حيث إنه نتيجة إلى وجود الله من حيث إنه أساسه. وهذا هو الخط الذي يفترضه كانط على أنه الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله. ويخبرنا أنه ليس هناك تناقض منطقي في إنكار كل وجود أيّ كان. غير أن ما لا يمكن أن نفعله بصورة مشروعة هو أن نؤكد الإمكان وننكر في الوقت نفسه أن هناك أساساً موجوداً للإمكان. ولا بد أن نسلّم بالإمكان؛ لأننا لا نستطيع أن ننكره بدون التفكير، والتفكير هو تأكيد

مجال الإمكان بصورة ضمنية. وينتقل كانط ليبرهن على أن هذا الموجود لا بد أن يكون واحدًا، وبسيطًا، ولا يتغير، وأزليًا، وروحياً، وكل شيء آخر يتضمن في معنى كلمة "الله" كما تُستخدم في الميتافيزيقا.

وبقدر ما يهم هذا الخط من الدليل فلسفة العصور الوسطى، فإنه يذكرنا بـ "دائز سكوت"، الذي حاول أن يبرهن على وجود الله وصفاته من فكرة الإمكان، أكثر مما يذكرنا بـ "القديس توما الإكويني". فالقديس توما الإكويني يقيم، بالفعل، بطريقته الثالثة دليله على مفهوم "الموجودات الممكنة"، بيد أن مفهومه عن الإمكان مستمد من واقعة تجريبية هي أن بعض الموجودات توجد وتفنى، ومن ثم تكون "ممكنة" (وهذا ما يسميه الإسكولائيون بوجه عام «حادث»). ويبرهن كانط على أن وجود الله يتضمنه كل تفكير بدلاً من أن وجود الأشياء الحادثة هي التي تُظهر وجود الله. وربما يمكن أن نقول إن ما يطلبه كانط هو أن دليل ليبنتس من حقائق أزلية يجب أن يتحول إلى برهان دقيق. وعلى أية حال من الممتع أن نلاحظ أن خطه من التفكير، على الرغم من أنه يختلف عن خط الدليل الأنطولوجي، ذو طابع قبلي إذا قارناه بالدليل من التدبير والنظام مثلاً، وأنه يفترض وجهة نظر ليبنتس عن الميتافيزيقا من حيث إنها علم غير تجريبي. غير أن ذلك لا يعني أنه لم يرَ أى اختلاف جوهري بين الرياضيات والميتافيزيقا. وسنشير الآن إلى اختلاف أكده كانط في عمل من أعماله بجلاء ووضوح.

يتحدث كانط في «البرهان الممكن الوحيد الممكن لإثبات وجود الله»⁽¹⁾ عن الميتافيزيقا بأنها "هوة لا يُسبر لها غور" و"محيط مظلم بلا شطآن ولا منارات". ونسمع شيئاً أكثر وضوحاً عن طبيعة الميتافيزيقا في «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي» عام ١٧٦٤. وقدمت أكاديمية برلين في عام ١٧٦٥ جائزة لمقال عن السؤال عما إذا كانت الحقائق الميتافيزيقية بوجه عام، والمبادئ الأولى

(1) Preface, W., II, p. 66.

للاهوت الطبيعي والأخلاق بوجه خاص لها نفس درجة البرهان اليقيني مثل حقائق الهندسة. وإذا لم تكن كذلك، فما الطبيعة الخاصة التي تتمتع بها، وما درجة اليقين التي تتمتع بها؟ وهل تكفي هذه الدرجة لتبرير اقتناع تام؟ ولم يفز مقال كانط بالجائزة، غير أنه ذو أهمية ملحوظة بالفعل.

يصر كانط على أن ثمة اختلافات رئيسية بين الرياضيات والميتافيزيقا^(١). فالرياضيات علم تألفي، بمعنى أنها تسير "بصورة تأليفية" وتكون تعريفاتها بصورة تعسفية. فتعريف شكل من الأشكال الهندسية ليس نتاج تحليل مفهوم، أو فكرة نمتلكها من قبل؛ فالمفهوم ينشأ من التعريف. وفي الفلسفة (التي يطلق عليها كانط "عالم الحكمة") نحصل على التعريفات بالتحليل؛ أعني أنه يكون لدينا أولاً فكرة عن شيء ما، مع أن هذه الفكرة تكون غامضة وناقصة، ثم نحاول أن نوضحها بمقارنة أمثلة لتطبيقها، أو بالقيام بعمل من أعمال التجريد. وبهذا المعنى فإن الفلسفة تسير تحليليًا، ولا تسير تركيبياً (تأليفيًا). ويأخذ كانط مثال الزمان ليوضح الاختلاف. إن لدينا من قبل فكرة ما ومعرفة ما عن الزمان قبل أن نشرع في بحث فلسفي عنه. ويأخذ هذا البحث صورة مقارنة وتحليل أمثلة متنوعة لتجربة الزمان بهدف تكوين مفهوم كاف، ومجرد. "لكنني إذا أردت أن أحاول الوصول إلى تعريف للزمان بصورة تأليفية، فيا لها من فرصة سعيدة يجب أن تصادفني؛ لأن هذا المفهوم يجب أن يكون المفهوم الدقيق الذي يعبر تمامًا عن الفكرة المعطاة من قبل"^(٢). أعني لو أنني كوَّنت تعريفًا للزمان بصورة تعسفية، كما يكون عالم الهندسة تعريفاته، فإنها ستكون مسألة صدفة محض إذا قدمنا تعبيرًا واضحًا، ومجردًا للفكرة العينية للزمان الذي يكون لدى من قبل، مثل أي شخص آخر.

(١) رفض كانط من قبل، في مقال عن مفهوم الكم السالب، (عام ١٧٦٣) فكرة تقول إنه يجب استخدام المنهج الرياضي في الفلسفة، على الرغم من أنه يصر أيضًا على أن الحقائق الرياضية يمكن أن تكون خصبة من الناحية الفلسفية (W., II, pp. 167-173) (المؤلف).

(2) Enquiry, I, 12, W., II, P. 277.

وربما يقال إن الفلاسفة يكوّنون، في حقيقة الأمر، تعريفات "بصورة تأليفية". فقد تصور ليبنتس لنفسه، مثلاً، جوهرًا بسيطًا لا يمتلك سوى تمثيلات غامضة، وأسماء "مونادة نائمة". وهذا صحيح للغاية. غير أن المسألة هي أنها عندما كوّن الفلاسفة تعريفات بصورة تعسفية، فإن هذه التعريفات ليست فلسفية إذا تحدثنا بعبارة دقيقة. "إن تحديدات كهذه لمعنى كلمة ليست تعريفات فلسفية على الإطلاق، لكنها إذا سُميت توضيحات على الإطلاق، فإنها لا تكون سوى توضيحات نحوية"⁽¹⁾. ويمكنني أن أبين، إذا أردت، بأى معنى أقصد استخدام مصطلح "مونادة نائمة"، ولكنني أتصرف الآن كنحوي، وليس كفيلسوف. ولم "يفسر ليبنتس هذه المونادة، ولكنه تصورها؛ لأن فكرتها ليست شيئًا معطى له، وإنما هي شيء خلقها هو بنفسه"⁽²⁾. وعلى نحو مماثل، غالبًا ما يعالج الرياضى مفاهيم يمكن تحليلها فلسفيًا، ولا تكون مجرد بناءات تعسفية. ومفهوم المكان هو من هذا القبيل. بيد أن هذه المفاهيم يستقبلها الرياضى؛ أى إنها ليست مفاهيم رياضية، إذا تحدثنا بصورة فنية، بالمعنى الذى يكون به مضلع مثلاً.

ونستطيع أن نقول، من ثم، إنه بينما لا يكون لدينا فى الرياضيات مفهوم على الإطلاق عن أى موضوع حتى يزودنا التعريف بمفهوم، فإنه يكون لدينا فى الميتافيزيقا⁽³⁾ مفهوم معطى لى من قبل واضح، ومحدد⁽⁴⁾، على الرغم من أنه غامض وأحاول أن أوضحه. وكما يقول القديس أوغسطين إننى أعرف جيدًا ما الزمان طالما لم يسألنى أحد عن تعريفه. وأستطيع فى الميتافيزيقا أن أعرف جيدًا بعض الحقائق عن موضوع من موضوعات التفكير، وأستنتج نتائج صحيحة من هذه الحقائق دون أن أستطيع أن أعرف الموضوع. ويقدم كانط مثال الرغبة. فهناك

(1) Enquiry, I, 12. W., II, P. 277.

(2) Ibid.

(3) يصف كانط الميتافيزيقا بأنها "ليست شيئًا سوى فلسفة عن مبادئ معرفتنا القسوى (Enquiry, 2, W.,) (II, P. 283). (المؤلف).

(4) Enquiry, 2, W., II, P. 283.

الكثير الذي يمكنني أن أقوله بخصوص الحقيقة الخاصة بطبيعة الرغبة دون أن أستطيع أن أعرفها. وباختصار، بينما نبدأ في الرياضيات بتعريفات، فإننا لا نفعل ذلك في الميتافيزيقا. ويستنتج كانط أن قاعدة المبدأ التي يجب مراعاتها إذا كان ينبغي علينا أن نبلغ اليقين في الميتافيزيقا هي التيقن من ذلك الذي نعرفه مباشرة، وبيقين عن الموضوع قيد البحث، وتحديد الحكم الذي تسببه هذه المعرفة.

ومن ثم فإن الميتافيزيقا تختلف عن الرياضيات. ويجب علينا في الوقت نفسه أن نسلم بأن النظريات الفلسفية تشبه الشهب إلى حد كبير، التي لا يكون لمعانها ضماناً لطول عمرها. "إن الميتافيزيقا هي بدون شك الدراسة الأكثر صعوبة من كل الدراسات الإنسانية؛ إذ لم يكتب أي ميتافيزيقا بعد"⁽¹⁾. إن ما هو مطلوب هو تغيير المنهج. "فالمنهج الحقيقي للميتافيزيقا هو، أساساً، من نفس النوع الذي أدخله نيوتن إلى العلم الطبيعي، وكان مثمرًا هناك"⁽²⁾. إن الميتافيزيقى لابد أن يبدأ ببعض ظواهر "التجربة الداخلية"، يصفها بدقة، ويتأكد من الأحكام المباشرة التي سببتها، والتي نكون على يقين منها. ويستطيع فيما بعد أن يبحث عما إذا كان يمكن وضع ظواهر متنوعة تحت مفهوم واحد، أو تعريف يشبه القانون العام للجاذبية مثلاً. لقد استخدم كانط، كما رأينا، نصوص فولف في الفلسفة، واستخدم نصوص بومجارتن في الميتافيزيقا. ومنهج بومجارتن هو منهج البدء بتعريفات عامة جدًا، ثم الانتقال إلى ما هو أكثر خصوصية. وهذا هو المنهج الذي رفضه كانط تمامًا. الميتافيزيقى لا يهتم، أساساً، بعلاقة الأساس بالنتيجة بمعنى منطقي خالص وصوري. إنه يهتم "بأسس حقيقية واقعية"، ولا بد أن يبدأ بالمعطى.

وبالنسبة للأسئلة الخاصة التي اقترحتها أكاديمية برلين فيما يخص اللاهوت الطبيعي والأخلاق، فإن كانط لا يزال يسلم في "بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي" بأن مبادئ اللاهوت الطبيعي يقينية، أو يمكن أن تكون يقينية. ويشير

(1) Enquiry, I, 4, W., II, P. 283.

(2) Enquiry, 2, W., II, P. 286.

باختصار إلى برهانه على وجود الله بأنه الأساس الفعلى للإمكان. بيد أن الموقف في الأخلاق يختلف إلى حد ما؛ لأنه يجب علينا أن نعرف الدور الذي يلعبه الشعور في الحياة الأخلاقية. ويشير كانط إلى "هاتشيسون، وآخرين"، ويرى أن "أول شيء في ألمانيا هو أن الناس بدأوا يرون أنه بينما تكون قوة التمثيل في الحقيقة هي المعرفة، فإن قوة إدراك الخير هي الشعور، وأنه يجب ألا تختلط هاتين القوتين بعضهما ببعض"⁽¹⁾. (كما أن تأثير فلاسفة الأخلاق البريطانيين والكتاب البريطانيين على الإستطيقا جلي وواضح في مقال كانط "ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل" (عام 1764). لكن بغض النظر تمامًا عن الدور الذي يلعبه الشعور في الحياة الأخلاقية، فإن المبادئ الأولى للأخلاق لم تتضح تمامًا بعد. ونجد استنباقاً لنظرية كانط الأخلاقية المتأخرة في التمييز الذي يقوم به بين "ضرورة مشروطة" (أعني لكي تحقق الغاية س يجب عليك أن تأخذ الوسيلة ص)، و"ضرورة قانونية" (أعني أنه يجب عليك أن تفعل هذا، ليس بوصفه وسيلة لشيء آخر، وإنما بوصفه غاية). ويخبرنا كانط في الوقت نفسه بأنه بعد تمعن وتروى وصل إلى نتيجة هي أن المبدأ الصوري الأول للإلزام هو "افعل الشيء الأكثر كمالاً الممكن بالنسبة لك"⁽²⁾. بيد أننا لا نستطيع أن نستنبط من هذا المبدأ إزامات معينة، إذا لم تُعط أيضاً مبادئ أولى «مادية». ويجب فحص كل هذه الموضوعات بدقة، والتفكير فيها ملياً قبل أن نعطي للمبادئ الأولى للأخلاق الدرجة القصوى من اليقين الفلسفي.

وربما تفترض ملاحظات كانط في "بحث في مبادئ اللاهوت الطبيعي" على توضيح فكرتنا عن الزمان للقارئ الإنجليزي المعاصر أنه اهتم برد الفلسفة إلى «تحليل لغوي»؛ أي إلى تحليل لاستخدام الألفاظ. غير أنه لم يقصد إنكار المغزى الوجودي للميتافيزيقا. ويتضح ذلك، مثلاً، فيما كان مضطراً إلى قوله عن اللاهوت الطبيعي. وهدفه في هذا العمل هو بيان أن الميتافيزيقا التي تستخدم المنهج

(1) Enquiry, 4, 2, W., II, pp. 99-300.

(2) Enquiry, 4, 2, W., II, p. 299.

الرياضى بالفعل تتحصر فى بيان علاقات المضمون الصورى. إنه يجب على الميتافيزيقى أن يتوقف عن محاولة تقليد الرياضى ويتجه، بالأحرى، إلى منهج يشبه ذلك المنهج الذى استخدمه نيوتن فى العلم الطبيعى بنجاح، لـو أنه أراد أن يزيد معرفتنا بالواقع. إنه يجب عليه، بالفعل، أن يبدأ بتوضيح مفاهيم التجربة الغامضة، ويعبر عنها تعبيرًا كافيًا ومجردًا، لكنه قد يستطيع بعد ذلك أن ينتقل إلى استدلال، وإلى بناء ميتافيزيقا. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أنه ليس لدى كانط أى إيمان كبير بقدرة الميتافيزيقا على أن تمد معرفتنا النظرية وراء مجال العلوم. وعندما اطلعنا من قبل على التطور المتأخر لتفكير كانط، فإن ملاحظات معينة فى "بحث مبادئ اللاهوت الطبيعى" تقترض بصورة طبيعية لعقولنا استباقًا غير حاسم لوجهة نظره المتأخرة. وهذه الملاحظة هى التأكيد على أن الميتافيزيقا تهتم بالمبادئ الأولى لمعرفةنا. ومع ذلك، فإننا لسنا محقين عندما نحاول أن ننسب إلى كانط وجهة النظر النقدية فى هذه المرحلة. وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن توصيته للميتافيزيقيين بأن يستبدلوا بالمنهج الرياضى منهج نيوتن يجب ألا تعمينا عن مذهبه الشكى المتزايد الخاص بمزاعم الميتافيزيقا النظرية. إن هذه التوصية هى إلى حد ما تعبير عن هذا المذهب الشكى بالفعل، أو هى على الأقل تعبير عن الشك؛ لأنها ترتبط بالافتناع بأنه بينما يزعم العلم الطبيعى بأنه يزيد معرفتنا بالعالم، فإن الميتافيزيقا لا تفعل ذلك مطلقًا. وافترض كيف قد تفعل ذلك لا يعنى أن كانط أخذ على عاتقه مزاعم الميتافيزيقا النظرية. فهو يبين فى الحال أن هذه ليست هى القضية.

فى عام ١٧٦٦ نشر كانط غفلاً (على الرغم من أن هوية المؤلف لم تكن سرًا قط) عملاً جادًا من بعض الوجوه، وهزليًا من بعض الوجوه عنوانه "أحلام راء مفسرة بأحلام ميتافيزيقية". فقد اهتم فترة من الوقت بتجارب "عمانوئيل سوينبرج" الخيالية، ودرس عمله "أسرار السماء"، وكانت نتيجة تأملاته "أحلام راء". وفيما يخص التجارب الخيالية، فإن كانط لم يقبل مصدرها الممكن أو

يرفضها بصورة محددة في التأثير الذي يمارسه عالم الأرواح. ويقدم لنا، من جهة، ما يسميه "شذرة من شذرات الفلسفة السرية"⁽¹⁾، يفترض فيها، إذا سلمنا بافتراض (غير مبرهن) عالم الأرواح، طريقة قد يُسقط فيها تأثير الأرواح على نفوس الناس في رؤى خيالية. ويواصل ذلك، من جهة أخرى، بـ "شذرة من شذرات الفلسفة الدارجة"⁽²⁾، يفترض فيها تفسيرًا لتجارب مثل تجارب "سويدنبرج" التي تجعل موضوعها مرشحات مناسبة لمعالجة طبية، واهتمام طبي. وللقارئ الحق في أن يقبل أي التفسيرات التي يختارها. بيد أن المسألة الرئيسية ليست مناقشة كانط لتجارب خيالية، وإنما هي، بالأحرى، سؤاله عما إذا كانت نظريات الميتافيزيقا النظرية، من حيث إنها تزعم مجاوزة التجربة، هي في وضع أقوى من رؤى سويدنبرج. ويبين أنها، في رأيه، في وضع أضعف. وربما تكون رؤى سويدنبرج قد سببها اتصال بعالم الأرواح، حتى إذا لم تتم البرهنة على ذلك. لكن يُفترض أن النظريات الميتافيزيقية مُبرهن عليها عقليًا، ولا يمكن أن تكون النظريات الميتافيزيقية عن موجودات روحية. بل وحتى لا يمكن أن تكون لدينا تصورات عن الأرواح. صحيح، أننا يمكن أن نحاول أن نصفها عن طريق صنوف السلب. غير أن إمكان هذا الإجراء لا يقوم، كما يرى كانط، على التجربة ولا على استدلال عقلي: إنه يقوم على جهلنا، يقوم على معرفتنا المحدودة. والنتيجة هي أنه لا بد من استبعاد مذهب الأرواح من الميتافيزيقا التي لا بد أن تكمن في تحديد "حدود المعرفة التي تضعها طبيعة العقل الإنساني"⁽³⁾، إذا أرادت أن تكون علمية.

لقد تأثر كانط بنقد هيوم في قبوله هذا الموقف من الميتافيزيقا. ويبدو هذا واضحًا إلى حد كبير بما قيل في "أحلام راءٍ مفسرة..." عن العلاقة العلية. ويجب ألا يختلط ذلك بعلاقة اللزوم المنطقي. فليس هناك تناقض منطقي متضمن باستمرار في تأكيد العلة وإنكار المعلول. إننا لا نعرف العلل والمعلولات إلا عن

(1) Dreams, I, 2; W., II, P. 329.

(2) Dreams, I, 3; W., II, P. 342.

(3) Dreams, I, 3; W., II, P. 369.

طريق التجربة. ومن ثم، فإننا لا نستطيع أن نستخدم فكرة العلية لنجاوز التجربة (وأعني التجربة الحسية)، ونبلغ معرفة واقع يجاوز ما هو محسوس. ولا ينكر كائناً أن هناك واقعاً يجاوز ما هو محسوس؛ فما ينكره هو أن الميتافيزيقا يمكن أن تفسح له المجال بالطريقة التي اعتقد ميتافيزيقيو الماضي أنها يمكن أن تفعل ذلك.

لا فائدة أن نقول، كما يرى كائناً، إن الميتافيزيقا ضرورية للأخلاق، بمعنى أن المبادئ الأخلاقية تعتمد على حقائق ميتافيزيقية، مثل خلود النفس، والجزاء والعقاب الإلهي في الحياة الأخرى. إن المبادئ الأخلاقية ليست نتائج مستمدة من الميتافيزيقا النظرية. وفي نفس الوقت قد يجاوز الإيمان الأخلاقي العالم التجريبي تماماً. "إنه يبدو متفقاً مع الطبيعة البشرية ونقاء الأخلاق حتى إنه يقيم توقع العالم المستقبلي على تجربة نفس فاضلة أكثر من أن يقيم اتجاهه الأخلاقي على الأمل في عالم آخر"^(٢).

ومن ثم فإننا نجد في "أحلام راءٍ مفسرة" استباقات لآراء كائناً المتأخرة. إن الميتافيزيقا النظرية ذات النمط التقليدي ليست مصدرًا لمعرفة علمية مُبرهن عليها، ولا يمكن أن تكون كذلك. والأخلاق مستقلة ذاتياً، ولا تعتمد على الميتافيزيقا أو على اللاهوت. أعني أن المبادئ الأخلاقية ليست نتائج مستمدة من مقدمات ميتافيزيقية أو لاهوتية. وفي نفس الوقت قد تجاوز الأخلاق نفسها؛ بمعنى أن التجربة الأخلاقية تنتج إيماناً أخلاقياً (معقولاً) بحقائق معينة لا يستطيع الميتافيزيقيون أن يبرهنوا عليها. بيد أن كائناً لم يصل بعد إلى تصوّره المميز للفلسفة وراء الافتراض الذي يقول إن الميتافيزيقا لا بد أن تأخذ صورة علم لحدود المعرفة الإنسانية. إن الجانب السلبي من تفكيره لا يزال واضحاً؛ أعني النقد الشكي للميتافيزيقا النظرية.

(1) Dreams, 2, 2; W., II, P. 373.

والقول بأن كانط لم يصل بعد إلى الموقف النقدي جلي وواضح من مقاله عن المكان، مثلاً، الذي نشره في عام ١٧٦٨. ففي هذا المقال طور بعض أفكار ليونارد إيولر^(١) (١٧٠٧ - ١٧٨٣)، الذي أعجب به إعجاباً شديداً، وسلم بأن "المكان المطلق له حقيقة خاصة به باستقلال عن وجود كل مادة..."^(٢). وفي نفس الوقت أظهر أنه على وعى بالصعوبات التي تلازم النظرية التي تقول إن المكان حقيقة مستقلة، وموضوعية. ويرى أن المكان المطلق ليس موضوعاً للإدراك الخارجي، وإنما هو مفهوم أساسي يجعل الإدراك الخارجي ممكناً^(٣). وطور وجهة النظر هذه في رسالته التي أهله لمنصب الأستاذية.

٤ - إن تقرير كانط في مدخل كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً" أن هيوم هو أول من أبغظه من سبائه الدوجماتيقى قد يقتبس أحياناً أو يشير إلى أننا قد نتغاضى عن تأثير ليبنتس، أو نقل من شأنه. لقد نشر كتاب ليبنتس "مقالات جديدة عن الفهم البشري" أخيراً في عام ١٧٦٥، وفي عام ١٧٦٨ ظهرت طبعة "ديوتن" Duten لكتابات ليبنتس، تحتوي على مناظرة ليبنتس - كلارك. وقبل هذه المنشورات عرف كانط فكر أسلافه العظام عن طريق وسيط فلسفة فولف؛ ويتضح أن الضوء الجديد الذي ألقى على ليبنتس كان له تأثير عميق في تفكيره. ووجدت النتائج الأولى لتأملاته تعبيراً في رسالته التي أهله لمنصب الأستاذية وهي "صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما" (عام ١٧٧٠).

(١) ليونارد إيولر: رياضى وفيزيائى سويسرى، وأحد مؤسسى علم الرياضيات البحتة. له مؤلفات فى الرياضيات التحليلية، والجبر، والميكانيكا التحليلية، والفلك، والضوء (المترجم).

(2) W., II, P. 378.

(3) Ibid, P. 383.

ولنبداً بمسألة معينة. بالنسبة للمناظرة بين ليبنتس وكلاارك، كان كانط مقتنعاً بأن ليبنتس محقاً في التأكيد أن المكان والزمان لا يمكن أن يكونا خاصيتين مطلقتين للأشياء في ذاتها كما كان يرى نيوتن وكلاارك. وإذا حاولنا أن نبقي على موقف كلاارك، فإننا نجد أنفسنا متورطين في نقائض بصورة ميئوس منها. ولذلك قبل كانط وجهة نظر ليبنتس وهي أن المكان والزمان ظاهرتان، وليسوا خاصيتين للأشياء في ذاتها. وفي الوقت نفسه لم يكن مستعداً لأن يقبل فكرة ليبنتس وهي أنهما فكرتان، أو تمثلان غامضان؛ لأنه في هذا الحالة لن تكون الهندسة، مثلاً، العلم الدقيق واليقيني. ومن ثم يتحدث كانط عن المكان والزمان بوصفهما "عيانين خالصين".

ولكى نفهم هذا الموقف، لا بد أن نرجع إلى الوراثة. يقسم كانط، في رسالته التي أهدته لمنصب الأستاذية، المعرفة الإنسانية إلى معرفة حسية ومعرفة عقلية. ويجب ألا يفهم هذا التمييز على أنه تمييز بين معرفة غامضة ومعرفة متميزة⁽¹⁾؛ لأن المعرفة الحسية يمكن أن تكون متميزة تماماً، كما هي الحال، بالفعل، في الهندسة، نموذج هذه المعرفة. والمعرفة العقلية يمكن أن تكون غامضة، كما لا تكون باستمرار في حالة الميتافيزيقا. ويجب أن يفهم هذا التمييز، بالأحرى، عن طريق موضوعات لديها القدرة على أن تؤثر على حساسية الذات، التي هي استقبال الموضوعات، أو هي القدرة على أن تتأثر بوجود موضوع حتى إنها تنتج تمثلاً له.

وإذا صرفنا النظر عن المعرفة العقلية الآن، واهتمنا بالمعرفة الحسية، فإنه يجب علينا أن نميز بداخلها بين المادة والصورة. المادة هي ما هو معطى، أعنى أنها إحساسات، أو ذلك الذي ينتجه وجود الموضوعات الحسية. أما الصورة فهي ذلك الذي ينظم المادة، إنها ما يشارك فيه الذات التي تعرف، إن جاز هذا التعبير،

(1) قسم ليبنتس المعرفة إلى معرفة حسية، ومعرفة عقلية. ووصف المعرفة الحسية بأنها غامضة، أما المعرفة العقلية فتتصف بالتمييز والوضوح (المترجم).

وهي شرط المعرفة الحسية. وهناك شرطان هما: المكان والزمان. ويتحدث كانط في رسالته عنهما بأنهما "مفهومان". غير أنهما ليسا مفهومين كليين تتدرج تحتها الأشياء الحسية، وإنما هما مفهومان مفردان تصبح فيهما الأشياء الحسية موضوعاً للمعرفة. ويوصف هذان "المفهومان المفردان" بأنهما "عيانان خالصان"⁽¹⁾. والعيان الإلهي هو النموذج الأصلي والمبدأ النشط للأشياء، غير أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لعياناتنا التي يُفترض أنها سلبية. إن وظيفتهما هي، ببساطة، تنظيم الإحساسات التي نستقبلها، وتجعل المعرفة الحسية، بالتالي، ممكنة. "إن الزمان ليس شيئاً موضوعياً وواقعياً، وهو ليس عرضاً، ولا جوهرًا، ولا علاقة، إنه الشرط الذاتي، الضروري - بسبب طبيعة العقل الإنساني - لتنظيم كل الأشياء الحسية عن طريق قانون معين، وهو عيان خالص؛ لأننا لا ننظم الجواهر والأعراض على حد سواء، وفقاً للتلقائية والتتابع أيضاً، إلا عن طريق مفهوم الزمان..."⁽²⁾. كما أن "المكان ليس شيئاً موضوعياً وواقعياً، وهو ليس جوهرًا ولا عرضاً ولا علاقة، وإنما هو ذاتي ومثالي وينتج من طبيعة الذهن عن طريق قانون ثابت، من حيث إنه اسكيم (رسم تخطيطي) Scheme لتنظيم كل الإحساسات الخارجية"⁽³⁾. ومن ثم فإن العيان الخالص للزمان هو الشرط الضروري لكل معرفة حسية أيًا كانت. فأنسا لا نستطيع أن أعي رغباتي الداخلية، مثلاً، إلا في زمان. والعيان الخالص للمكان هو الشرط الضروري لكل معرفة بالإحساسات الخارجية.

ومن ثم لكي نجتنب الصعوبات والنقائص التي نقع فيها إذا تمسكنا بأن المكان والزمان حقيقتان مستقلتان ومطلقتان، أو إذا كانا خاصيتين موضوعيتين وواقعيتين للأشياء، فإن كانط يفترض أنهما عيانان ذاتيان خالصان (أعني أنهما في

(1) مصطلح Intuition يُترجم عادة "حدس"، ولكني أثرت أن أترجمه "عيان"، والكلمة مشتقة من الفعل اللاتيني Intueri الذي يتكون من Tueri أي يرى، و In من الداخل. وتعني الكلمة "رؤية داخلية". وأعتقد أن ما كان يعنيه كانط من هذا المصطلح قريب من هذا (المترجم).

(2) On the form and Principles, 3, 14, 5; W., II, p. 400.

(3) On the form and Principles, 3, 15, D. W., II, p. 403.

ذاتهما يخلوان من كل مضمون تجريبي)، يشكلان، إلى جانب الإحساسات، ومادة المعرفة الحسية، ما يسميه في رسالته "الظواهر". ولكن يجب ألا يؤخذ هذا على أن الموجود الإنساني يطبق هذين العيانيين على الإحساسات بوعى وقصد. وتسبق وحدة الصورة والمادة كل تأمل. أعنى أنه لما كانت الذات الإنسانية هي ما هي عليه، فإنها تدرك الموضوعات الحسية بالضرورة في المكان والزمان. وفعل التمييز بين الصورة والمادة هو عمل التأمل الفلسفي. ولكن بقدر ما يهمننا وعينا الأول فإن الوحدة شيء معطى، حتى على الرغم من أننا نستطيع أن نميز في تأمل لاحق بين ما يرجع إلى وجود الموضوعات الحسية وما تساهم به الذات.

ونستطيع أن نفسر وجهة نظر كانط على هذا النحو. دعنا نفترض مع هيوم أن ما هو معطى في المعرفة الحسية يتكون، في نهاية الأمر، من انطباعات أو إحساسات. ولا يتكون عالم التجربة بوضوح وبساطة من انطباعات، أو إحساسات، أو معطيات حسية. ومن ثم ينشأ التساؤل: كيف يتألف ما هو معطى أساساً ليكون عالم التجربة؟ وبعبارة كانط في رسالته: ما صورة العالم المحسوس ومبادئه؟ أولاً (أعنى أولاً من وجهة نظر أسبقية منطقية) تُدرك العناصر المعطاة في عيانات خالصة أو "مفهومي" المكان والزمان. هناك تنظيم مكاني وزماني. ثم تكون لدينا "ظواهر". ثم ينظم الذهن، عن طريق ما يسميه كانط الاستخدام المنطقي للعقل، معطيات العيان الحسي، بينما يترك طابعها الحسي الأساسي مصوناً لا يُمس. ثم يكون لدينا العالم الظاهري "للتجربة". ولا يوجد طريق من الظاهرة إلى التجربة إلا عن طريق التأمل وفقاً للاستخدام المنطقي للذهن⁽¹⁾. وينظم الذهن معطيات العيان الحسي في استخدامه المنطقي، أو وظيفته، ثم تكون لدينا المفاهيم التجريبية للتجربة. وهكذا تكون العلوم التجريبية ممكنة عن طريق الاستخدام المنطقي للذهن. إنها تنتمي إلى مجال المعرفة الحسية، لا بمعنى أن الذهن أو الفهم لا يُستخدم في هذه العلوم (التي تكون فكرة خلف محال)، وإنما بمعنى أنه لا يقدم مفاهيم جديدة

(1) On the form and Principles, 2, 5; W., II, p. 394.

بعيدًا عن مصادرها الخاصة إن جاز هذا التعبير، لكنه، ببساطة، ينظم من الناحية المنطقية المواد المستمدة من مصدر حسي. إن الاستخدام المنطقي للذهن ليس محصورًا في تنظيم المادة المستمدة من مصدر حسي، ولكنه عندما يُستخدم بهذه الطريقة، فإن استخدامه لا يحول المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية، بالمعنى الذي يستخدم به كانط هذين المصطلحين في الرسالة.

ماذا يعنى كانط، إذًا، بالمعرفة العقلية والعالم المعقول؟ المعرفة العقلية هي معرفة الموضوعات التي لا تؤثر على الحواس؛ أعنى أنها معرفة ليست بالمحسوسات، وإنما بالمعقولات. وتكون المعرفة بالمعقولات معًا العالم المعقول. إن المعرفة الحسية هي معرفة بالموضوعات كما تظهر؛ أعنى لا تخضع لما يسميه كانط "قوانين الحساسية"، وهي الشروط القبلية للمكان والزمان، بينما المعرفة العقلية هي معرفة بالأشياء في ذاتها⁽¹⁾. وتدرج العلوم التجريبية تحت عنوان المعرفة الحسية، بينما تكون الميتافيزيقا هي النموذج الأول للمعرفة العقلية.

ومن ثم فإن هذا يفترض بوضوح أن العقل في الميتافيزيقا يعنى الموضوعات التي تجاوز الحواس؛ والله يفوقها جميعًا. لكن هل نتمتع بعيان الحقائق الروحية؟ ينكر كانط ذلك بوضوح، "إذ إن عيان الموضوعات المعقولة ليس معطى للإنسان، وإنما هو معرفة رمزية فقط"⁽²⁾. وأعنى أننا ندرك الموضوعات التي تجاوز الحس عن طريق مفاهيم كلية، لا عن طريق عيان مباشر. فما الذى يبرر إذن الاعتقاد بأن تمثالتنا التصورية للحقائق التي تجاوز ما هو محسوس صحيحة؟

ويمكن أن نضع هذه الصعوبة على هذا النحو. يتحدث كانط، كما رأينا، عن الاستخدام المنطقي للفهم أو للذهن، فوظيفة الذهن، وهي مقارنة المادة وتنظيمها، إما أن تُستمد من مصدر محسوس أو مصدر يجاوز ما هو محسوس. فى حالة المادة المستمدة من مصدر محسوس يكون لدى الفهم شيء يؤثر عليه، وهو المادة

(1) On the form and Principles, 2, 4; W., II, p. 392.

(2) Ibid, 2, 10; W., II, p. 396.

المستمدة من عيان محسوس، من تزاوج بين الإحساسات والعيانات الخالصة للمكان والزمان. بيد أننا إذا لم نتمتع بعيان عن حقيقة تجاوز ما هو محسوس، فإنه يبدو أن الفهم لا يكون لديه شيء يؤثر عليه؛ لأنه في استخدامه المنطقي لا يقدم موادًا، وإنما ينظمها تنظيمًا منطقيًا.

ويمكن تطوير المشكلة هكذا. يميز كانط بين الاستخدام المنطقي للفهم أو للذهن و"استخدامه الفعلي". بالنسبة للاستخدام الفعلي فإن الذهن ينتج مفاهيم من نفسه، أعنى أنه يكون مفاهيم غير تجريبية في طابعها. لقد انتقد ليبنتس في كتابه "مقالات جديدة" النزعة التجريبية عند "لوك". فنحن لا نستمد كل المفاهيم تجريبيًا، كما يؤكد لوك. وقد انحاز كانط إلى ليبنتس في هذه المسألة، على الرغم من أنه لم يتابعه في الحديث عن أفكار فطرية. "طالما أننا لا نجد، بالتالي، مبادئ تجريبية في الميتافيزيقا، فإنه يجب علينا ألا نبحث عن المفاهيم التي نجدها فيها، ليس في الحواس، وإنما في الطبيعة الخالصة للذهن الخالص، ليس بوصفها مفاهيم فطرية، وإنما بوصفها مستمدة من القوانين الذاتية للذهن (التي تلازم أفعاله عند حاجة التجربة)، ومن حيث إنها مكتسبة بالتالي. ومن هذا النوع: الإمكان، والوجود، الضرورة، والجوهر، والعلة... إلخ، علاوة على مصاداتها أو مضايقاتها..."⁽¹⁾. ومن ثم فإن مفهومي الجوهر، والعلة، مثلاً، ليسا مستمدين من التجربة الحسية، وإنما من الذهن نفسه عند حاجة التجربة. ومع ذلك ينشأ السؤال عما إذا كنا نستخدم هذه المفاهيم، عند غياب المادة العيانية بقدر ما يهمننا العالم المعقول، لفهم حقائق تجاوز ما هو محسوس على نحو يمكننا أن نصنع أقوالاً عنها إيجابية وصادقة بالتأكيد. وبمعنى آخر، هل يمكن أن تكون هناك ميتافيزيقا دوجماتيقية لديها؛ أي زعم صحيح لتجسيد معرفة بالمعقولات؟

لقد رأينا أن كانط لا يقسم المعرفة إلى معرفة حسية ومعرفة عقلية فحسب، وإنما يقسم العالم أيضًا إلى عالم محسوس وعالم معقول. ويفترض هذا بصورة

(1) On the form and Principles, 2, 8; W., II, p. 395.

طبيعية أن المعرفة العقلية هي معرفة بالمعقولات، تمامًا كما أن المعرفة الحسية هي معرفة بالمحسوسات. ومن حيث إن الحقائق التي تجاوز ما هو محسوس تنتمي إلى فئة المعقولات، فإننا نتوقع بصورة طبيعية أن كانط يؤكد أن الميتافيزيقا الدوجماتيقية، إذا نظرنا إليها على أنها نسق من حقائق معروفة، ممكنة. والخطوة المزدوجة هذه للمعرفة، وموضوعات المعرفة، التي افترضها تحت تأثير ليبنتس، تجعل الأمر صعبًا بالنسبة له، في واقع الأمر، لأن يتخلى عن الميتافيزيقا الدوجماتيقية تمامًا. وهو يقول في نفس الوقت ما يكفي في الرسالة لإضعاف موقف الميتافيزيقا الدوجماتيقية بصورة ملحوظة جدًا، والشك في مزاعمها، حتى إن لم يرفضها تمامًا. ومن المفيد جدًا تناول هذه المسألة باختصار التي هي ذات أهمية في تطور فكر كانط.

يؤكد كانط، من جهة، كما رأينا، أن "الاستخدام الفعلي" للذهن في مجال المعقولات لا يقدم لنا سوى معرفة رمزية. وربما يفترض ذلك بالنسبة لشخص يعرف تراث توما الإكويني جيدًا أن كانط يقول إنه يمكن أن تكون لدينا معرفة بحقائق تجاوز ما هو محسوس، على الرغم من أن هذه المعرفة هي معرفة بالمثل في طابعها. غير أن ما يبدو أن ما يعنيه هو أنه في غياب المادة العيانية (الحدسية)، لا يمدنا امتداد "الاستخدام الواقعي" للذهن (من حيث إنه ينتج مفاهيمه وبديهياته من نفسه عند حاجة التجربة) إلى استخدامه الدوجماتيقى إلا بإشارات رمزية عن حقائق تجاوز ما هو محسوس، حتى إن وصف الله، مثلاً، بأنه العلة الأولى يكون مثلاً للرمزية. والمسافة من هذا الموقف إلى موقف كانط المتأخر ليست كبيرة جدًا؛ أعنى أنه من السهل أن نأخذ الخطوة الأبعد لتأكيد أن الوظيفة الأولية لمفاهيم مثل العلة، والجوهر هي أن تؤلف معطيات العيان الحسى، وعلى الرغم من أنه يمكن، بالتأكيد من الناحية السيكلوجية، تطبيق هذه المفاهيم على حقائق تجاوز ما هو محسوس، فإن التطبيق لا ينتج معرفة علمية بهذه الحقائق.

ومن جهة ثانية، يناقش كانط المسألة المهمة الآتية. فى العلوم الطبيعية والرياضيات، حيث يزود العيان الحسى بالمعطيات، أو بالمادة، وحيث لا يُستخدم الذهن إلا وفقاً لاستخدامه المنطقى (وهو مقارنة المعطيات وتنظيمها منطقياً، ولكنه لا يزود بمفاهيم وبديهيات من طبيعته الداخلية الخاصة)، نقول إن هذا "الاستخدام يزودنا بالمنهج"⁽¹⁾؛ أعنى أنه بعد أن تكتسب هذه العلوم درجة معينة من التطور، فإننا نؤمن النظر فيها، ونحلل المنهج الذى نستخدمه، وننظر كيف يمكن أن يتطور المنهج بالتفصيل. إن الموقف يشبه التحصيل فى حالة اللغة. فالإنسان لا يتوسع فى القواعد النحوية ثم يشرع فى استخدام اللغة. فتطور النحو يتبع، ولا يسبق، استخدام اللغة. "أما فى الفلسفة الخالصة، مثلما هى الحال فى الميتافيزيقا، التى يكون فيها استخدام العقل الذى يخص المبادئ حقيقياً؛ أعنى حيث يقدم العقل الخالص نفسه المفاهيم الأولى للأشياء والعلاقات والبديهيات الخالصة، وحيث لا نكون معصومين من الخطأ؛ لأنه لا توجد عيانات - نقول أما فى الفلسفة الخالصة، فإن المنهج يسبق كل علم، وما نشرع فيه قبل أن نكتشف قواعد هذا المنهج ونبرهن عليها بدقة، يبدو أنه متصور بتهور، ويكون مناسباً للرفض من حيث إنه نشاط للعقل لا فائدة منه وموجب للسخرية"⁽²⁾. وعندما نعالج الأشياء المادية، التى تؤثر على الحواس، فإننا نعرف الكثير عنها بدون أن نكتشف فى البداية منهجاً علمياً. لكننا عندما نعالج حقائق تجاوز ما هو محسوس، مثل الله، أو نعالج أشياء فى ذاتها من حيث إنها تتميز عن الطريقة التى تبدو فيها لنا فى عيان حسى، فمن الضرورى أن نتيقن فى البداية كيف نستطيع أن نعرفها؛ لأنه فى غياب العيان تصبح مشكلة المنهج مهمة جداً.

يخبرنا كانط بأن القاعدة الأساسية للمنهج لا بد أن تترك أن مبادئ المعرفة الحسية لا تمتد من الحقائق المحسوسة إلى الحقائق التى تجاوز ما هو محسوس. وهو يقوم، كما رأينا، بتمييز دقيق بين المستوى المحسوس والمستوى المعقول فى المعرفة الإنسانية. ويصر على أنه يجب علينا أن نكون على حذر من تطبيق

(1) On the form and Principles, 5, 23; W., II, p. 410.

(2) Ibid, p. 411.

مفاهيم لا تنطبق إلا في مجال المعرفة الحسية على حقائق تجاوز ما هو محسوس، وأن نكون على حذر من تحويل مبادئ المعرفة الحسية إلى مبادئ عامة. ويقدم مثلاً هو البديهية التي تقول إن ما هو موجود، يوجد في مكان ما وفي وقت ما. إنه ليس من حقنا أن نقرر ذلك بصورة كلية، وإلا فإننا نسحب الله، مثلاً، إلى المجال المكاني - الزماني. وللذهن فيما يسميه كانط "استخدامه النقدي" وظيفة الكشف عن الطابع الذي ليس له ما يبرره لهذه الأقوال العامة. ومن ثم فإن الذهن يستطيع في استخدام النقدي أن يخلص مجال الحقيقة التي تجاوز ما هو محسوس، إن جاز التعبير، من التلوث عن طريق تطبيق مفاهيم ومبادئ تخص المعرفة الحسية.

بيد أنه لا بد من تمييز الاستخدام النقدي للعقل عن استخدامه الدوجماتيقي. إن الواقعة التي تقول إننا نستطيع أن نقول، مثلاً، إن الله ليس في مكان أو في زمان لا تعنى بالضرورة أننا نستطيع أن نبلغ معرفة إيجابية أو يقينية بالله عن طريق العقل الخالص. ولم يكن محتملاً على كانط، كما رأينا، سوى أن يستمر ليقول إن الوظيفة المعرفية لمفاهيم العقل الخالص هي وظيفة تركيب معطيات العيان الحسي التي هي باطلة بالنسبة للميتافيزيقا الدوجماتيكية إذا قصدنا بهذه الميتافيزيقا نسقاً من حقائق معينة عن حقائق تجاوز ما هو محسوس مثل الله وخلود نفس الإنسان. وإذا تحدثنا بدقة، فإن مفهوم العلة، مثلاً، لن ينطبق، بالتالي، على الله. وإذا تحدثنا من الناحية السيكلوجية، فإننا نستطيع، من ثم، أن نطبقه بالتأكيد، غير أن استخدامه لا يقدم لنا سوى إشارة رمزية عن الله، ولا يقدم لنا معرفة علمية.

ولم يؤكد كانط، ولم يؤكد بالفعل على الإطلاق، أنه لا وجود لحقائق تجاوز ما هو محسوس. وقد يُعترض بأنه ليس لديه، إذا ألقى جو من اللبس على الميتافيزيقا الدوجماتيكية، مبرر لتأكيد أن هذه الحقائق موجودة. غير أنه لا يرفض في الرسالة الميتافيزيقا الدوجماتيكية تماماً، بالأفاظ واضحة وجلية. وعندما شرع فيما بعد أن يفعل ذلك، فإنه طور أيضاً نظريته عن مسلمات القانون الأخلاقي، وهو موضوع يجب أن نتركه الآن.

يتحدث كانط في الرسالة عن الاستخدام الدوجماتيقي للعقل من حيث إنه امتداد للمبادئ العامة للعقل الخالص ليتصور "تومين"، أو حقيقة معقولة خالصة من حيث إنها المعيار لكل الحقائق الأخرى. وفي المجال النظري (أعني في مجال الوجود، مجال ما يكون) يكون الله، الموجود الأسمى هو هذا المعيار، أو النموذج. أما في المجال العملي (في مجال ما ينبغي أن يتأثر عن طريق الفعل الحر)، فإن الكمال الأخلاقي هو المعيار أو النموذج. ومن ثم فإن فلسفة الأخلاق، من حيث إن مبادئها الأساسية هي التي تعيننا، تنتمي إلى فلسفة خالصة. ويقول كانط إن هذه المبادئ تعتمد على العقل نفسه، ولا تعتمد على الإدراك الحسي. وهو يتفق مع هيوم في أننا لا نستطيع أن نؤسس المبادئ الأخلاقية على الإدراك الحسي. وفي الوقت نفسه لم يكن مستعداً لأن يجعلها تعبيراً عن الشعور، ويتخلى عن محاولة أن يقدم لها أساساً عقلياً خالصاً. ومن ثم فإن "أبيقور" يستحق العتاب الشديد، وكذلك أولئك الذين تابعوه إلى حد ما، مثل "شافتسبري وأنصاره"⁽¹⁾. غير أن كانط لم يطوّر الموضوع. وسنعرض لشرح مفصل لفلسفته الأخلاقية فيما بعد.

٥ - كتب كانط في بداية شهر سبتمبر عام ١٧٧٠ إلى "لامبرت" أنه اقترح أثناء الشتاء أن يواصل أبحاثه في فلسفة الأخلاق الخالصة، "التي لا توجد فيها مبادئ تجريبية"⁽²⁾. كما أنه ذكر قصده وهو تنقيح وتوسيع أقسام معينة من رسالته. لقد أراد بوجه خاص أن يطوّر فكرة علم معين لا بد أن يسبق الميتافيزيقا، على الرغم من أنه سلبي. هذا العلم، الذي يوصف بأنه "فينومولوجيا عامة"⁽³⁾، يبين مدى صحة مبادئ المعرفة الحسية، ويمنع بالتالي التطبيق الذي لا مبرر له لهذه المبادئ في الميتافيزيقا. ولقد رأينا من قبل أن كانط يتحدث عن هذا العلم في رسالته، حيث يُشار إليه على أنه "مدخل" بالنسبة للميتافيزيقا⁽⁴⁾.

(1) On the form and Principles, 2, 9; W., II, p. 396.

(2) W., X, p. 97.

(3) Ibid, p. 98.

(4) W., II, p. 395 and X, p. 98.

ومع ذلك، فإن تأملات كانط أثناء الشتاء عام ١٧٧٠ قد أدت إلى التخلي عن فكرة توسيع الرسالة، والشروع بدلاً من ذلك في عمل جديد. ولذلك كتب في شهر يونيو عام ١٧٧١ إلى "ماركيوس هيرتس" Marcus Herz^(١)، وهو أحد تلاميذه، أنه انهمك في كتاب سيحمل عنوان "حدود الحساسية والعقل". واقترح في هذا الكتاب أن يعالج علاقات المبادئ والقوانين الأساسية، التي تكون محددة قبل تجربة العالم المحسوس، بالموضوعات التي تتخرط في نظرية الذوق، والميتافيزيقا، والأخلاق. ولقد رأينا أن كانط عرض في الرسالة عام ١٧٧٠ نظرية تقول إن المكان والزمان "قانونان" ذاتيان لتنظيم الإحساسات، كما رأينا أنه يعتقد في الرسالة ذاتها النظرية التي تقول إن العقل الخالص يستمد من نفسه مفاهيم الميتافيزيقا الأساسية عند حاجة التجربة إليها، كما يعتقد النظرية التي تقول إن مبادئ الأخلاق الأساسية لا تُستمد إلا من العقل فقط. ثم يأخذ على عاتقه البحث في المفاهيم والقوانين الأساسية التي تنشأ في طبيعة الذات وتتنطبق على المعطيات التجريبية للإستطيقا، والميتافيزيقا، والأخلاق. وبمعنى آخر، يقترح أن يتناول في مجلد واحد الموضوعات التي اتضح في النهاية أنها تحتاج إلى ثلاثة مجلدات، وأعنى الكتب النقدية الثلاثة. ويتحدث كانط في هذا الخطاب عن المبادئ الذاتية ليس للحساسية "فقط"، وإنما للفهم أيضاً^(٢). وهكذا سار كانط في طريقه على نحو مرض إلى تصور مشروعه العظيم الخاص بفصل العناصر القبلية في المعرفة الإنسانية. إن التمييز بين الصورة والمادة في المعرفة يجب ألا يُبحث بالنسبة للحساسية فحسب، حيث تكون العناصر الذاتية هي العيانات الخالصة للمكان والزمان، وإنما أيضاً بالنسبة للفهم، وبالنسبة للدور الذي يلعبه في تركيب المعطى. ويجب ألا يشمل مدى البحث المعرفة النظرية فحسب، وإنما التجربة الأخلاقية والإستطيقية أيضاً.

(1) See W., X, p. 123.

(2) See W., X, p. 122.

ويشير كانط في خطاب آخر إلى "هرتس"، كتبه في شهر فبراير عام ١٧٧٢، إلى كتابه الذي أعدّه عن "حدود الحساسية والعقل". ويتكون الكتاب، بناء على خطته الأصلية، من جزئين: جزء نظري، وجزء عملي. وينقسم الجزء الأول إلى قسمين، يعالجان الفينومولوجيا العامة، ثم الميتافيزيقا، منظورًا إليها بناء على طبيعتها ومنهجها. أما الجزء الثاني فإنه يتكون، أيضًا، من قسمين، يعالجان المبادئ العامة للإحساس بالذوق، ثم الأسس البعيدة للأخلاق. لكن عندما كان كانط ينعم النظر في القسم الأول لاحظ، كما يخبرنا هرتس، أن شيئًا جوهريًا ناقص، وهو المعالجة الدقيقة لعلاقة التمثلات الذهنية بموضوعات المعرفة. ولا بد أن نقول هنا شيئًا عن ملاحظات كانط على هذا الموضوع؛ لأنها تبين اهتمامه بمشكلته النقدية.

إن تمثلاتنا الحسية لا تخلق مشكلة، مادامت أنها نتاج ذات الموجود التي يؤثر عليها الموضوع. حقًا، إن الموضوعات الحسية تبدو لنا على نحو معين؛ لأننا نكون على ما نحن عليه، أعني بسبب العيانيين القبليين للمكان والزمان. غير أنه في المعرفة الحسية تنطبق الصورة على المادة التي نستقبلها بصورة سلبية؛ إذ إن حساسيتنا تتأثر بالأشياء الخارجية. ولذلك لا توجد مشكلة جسيمة تخص الإشارة الموضوعية لتمثلاتنا الحسية. بيد أن الموقف يختلف عندما نتجه إلى التمثلات العقلية. فنحن نضمن الاتفاق الموضوعي للمفهوم مع الموضوع إذا أنتج العقل موضوعاته عن طريق مفاهيمه؛ أعني إذا خلق العقل الموضوعات عن طريق تصورها أو التفكير فيها. لكن العقل الإلهي وحده هو الذي يكون عقلاً أصليًا بهذا المعنى. ولا نستطيع أن نفترض أن العقل الإنساني يخلق موضوعاته عن طريق التفكير فيها. ولم يقبل كانط المذهب المثالي الخالص بهذا المعنى على الإطلاق. وفي الوقت نفسه ليست المفاهيم الخالصة للفهم، كما يرى كانط، مستمدة من التجربة الحسية. إن المفاهيم الخالصة للفهم لا بد "أن يكون أصلها في طبيعة النفس، ومن ثم فإن الموضوع لا يحدثها، ولا تخرج الموضوع إلى الوجود"^(١). ولكن في هذه الحالة ينشأ التساؤل مباشرة عن كيف تشير هذه المفاهيم إلى

(1) W., X, p. 130.

الموضوعات، وكيف تطابق الموضوعات المفاهيم. ويرى كانط في رسالته أنه أقنع نفسه بتفسير سلبي للمادة. أعنى أنه أقنع نفسه بالقول إن «التمثلات العقلية... ليست تعديلات للنفس عن طريق الموضوع»⁽¹⁾، وتجاهل السؤال كيف تشير هذه التمثلات العقلية، أو المفاهيم الخالصة للفهم إلى الموضوعات عندما لا تتأثر بها.

وإذا سلّمنا بافتراض كانط؛ وهو أن المفاهيم الخالصة للفهم، وبديهيات العقل الخالص⁽²⁾ لا تُستمد تجريبياً، فإن هذا السؤال يرد بصورة واضحة. والطريقة الوحيدة للإجابة عنه في النهاية، إذا سلّمنا بالافتراض، هي أن نتخلى عن تأكيد الرسالة أن التمثلات الحسية تمدنا بموضوعات كما تبدو، بينما تمدنا التمثلات العقلية بموضوعات كما تكون، ونقول بدلاً من ذلك إن الوظيفة المعرفية للمفاهيم الخالصة للفهم هي تركيب (تأليف) معطيات العيان الحسى. أعنى أنه يجب على كانط أن يؤكد أن المفاهيم الخالصة للفهم هي صور ذاتية نتصور عن طريقها معطيات العيان الحسى بالضرورة (لأن العقل هو ما هو عليه). ومن ثم فإن الموضوعات تطابق مفاهيمنا، وتشير مفاهيمنا إلى الموضوعات؛ لأن هذه المفاهيم شروط قبلية لإمكان موضوعات المعرفة، أي إنها تؤدي وظيفة تشبه وظيفة العيانات الحسية للمكان والزمان، ولكن على مستوى أعلى، هو المستوى العقلى. وبمعنى آخر، سيكون بإمكان كانط أن يؤكد تمييزه الحاد بين الحس والعقل، ولكن يجب عليه أن يتخلى عن فكرة هي أنه بينما تمدنا التمثلات الحسية بالأشياء كما تبدو، فإن التمثلات العقلية تمدنا بالأشياء كما تكون في ذاتها. وبدلاً من ذلك ستكون هناك عملية تصاعدية من التأليف تُكوّن عن طريقها الحقيقة التجريبية. إن الصور الحسية والصور العقلية للذات الإنسانية تظل ثابتة، ولا تُعرف الأشياء إلا من حيث إنها تخضع لهذه الصور، وسيكون هناك اتفاق بين الموضوعات ومفاهيمنا باستمرار.

(1) Ibid.

(2) لا تزال مصطلحات كانط غير محددة. فهو يتحدث عن "المفاهيم الخالصة للفهم، والتمثلات العقلية، وبديهيات العقل الخالص" (المؤلف).

ولنرجع إلى الخطاب إلى "هرتس". لقد سلم أفلاطون، كما يقول كانط، بعيان (خدس) عن الألوهية في وجود سابق من حيث إنه مصدر المفاهيم الخالصة والمبادئ الأساسية للفهم، وسلم مالبرانش بعيان (خدس) موجود ومستمر عن أفكار إلهية. وافترض كروزبوس^(١) أن الله غرس في النفس مبادئ يقينية للحكم، ومفاهيم يقينية حتى إنها تتفق مع الموضوعات وفقاً لانسجام مقدر منذ الأزل. بيد أن جميع هذه النظريات تلجأ إلى حيلة "خروج الإله من الآلة Deus ex Machina"^(٢)، لكنها تثير مشكلات أكثر مما تحلها. ولا بد من البحث، بالتالي، عن بعض التفسيرات الأخرى للاتفاق بين المفاهيم والموضوعات. ويخبر كانط "هرتس" بأن بحثه في "الفلسفة الترنسندنتالية" (أعني محاولته لأن يرد مفاهيم العقل الخالص إلى عدد معين من المقولات) قد تقدم بالنسبة له على نحو يكفي لأن يقدم كتابه "نقد العقل الخالص"^(٣)، الذي سيعالج طبيعة المعرفة النظرية، والمعرفة العملية (الأخلاقية). وسيُنشر الجزء الأول منه في غضون ثلاثة أشهر، وسيعالج مصادر الميتافيزيقا، ومنهجها، وحدودها. وسيعالج في الجزء الثاني، الذي سيُنشر لاحقاً، المبادئ الأساسية للأخلاق.

ومع ذلك، فإن العمل لم يتقدم بصورة سريعة على النحو الذي تصوره كانط في البداية. ولأن كانط تصدى لمشكلاته ودافع عنها بقوة، فإنه أصبح أكثر وعياً بتركيبها. ورأى بعد فترة أنه لا بد أن يقسم المسألة التي كان يأمل أن يعالجها في كتاب "نقد" واحد. وأصبح في النهاية منزعجاً للتأخير، وكتب كتاب "نقد العقل الخالص" كله في أربعة أشهر أو خمسة. وظهر في عام ١٧٨١. ويعالج كانط في

(١) كروزبوس، كرستيان أوجست (١٧١٥ - ١٧٧٥)، فيلسوف ولاهوتي ألماني، درّس الفلسفة، واللاهوت في جامعة ليبزيغ. تصدى لفلسفة فولف ومغالاتها في المنهج العقلي... من أهم مؤلفاته: الحقائق الضرورية للعقل من حيث تعارضها مع الحقائق العرضية، والمنطق، والميتافيزيقا (المترجم).

(٢) الفكرة اليونانية القديمة في المسرح عندما تتأزم أحداث المسرحية يهبط الإله من السقف في وعاء بحبل لحل المشكلة (المراجع).

(3) W., X, p. 132.

هذا العمل الشهير المعرفة الرياضية، والمعرفة العلمية، ويحاول أن يبرر موضوعية هذه المعرفة في مواجهة المذهب التجريبي عند "ديفيد هيوم". وقام بذلك بافتراض "ثورته الكوبرنيقية"؛ أعنى النظرية التي تقول إن الموضوعات تطابق الذهن وليس العكس. ولأن بناء الحساسية الإنسانية، وبناء العقل الإنساني ثابتان، فإن الموضوعات تبدو لنا باستمرار بطرق معينة. ومن ثم فإننا نستطيع أن نصنع أحكامًا علمية كلية لا تصلح للتجربة الفعلية فحسب، وإنما للتجربة الممكنة أيضًا. وبالتالي فإن علم "نيوتن" له ما يبرره نظريًا على الرغم من ميول المذهب التجريبي المتفرقة. وينجم عن هذا الموقف أن المفاهيم الخالصة للفهم لا يمكننا من معرفة الأشياء في ذاتها، بغض النظر عن الطريقة التي تبدو لنا فيها، أو الحقائق التي تجاوز ما هو محسوس. ويحاول كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" أن يفسر كيف نشأت الميتافيزيقا النظرية التقليدية، ولماذا كان مقدرًا لها أن تفشل. وسنناقش المشكلات التي تكمن في أساس كتاب "نقد العقل الخالص" في الفصل القادم.

وجد كانط أنه قد أسىء فهم كتابه "نقد العقل الخالص"، وأن ثمة شكاوى من غموضه. ولذلك قام بنشر كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا..." في عام ١٧٨٣، وهو عمل قصير، خطته لا ليكون تكملة لكتابه "نقد العقل الخالص"، وإنما ليكون نوعًا من المدخل، أو التفسير. ونشر في عام ١٧٨٧ طبعة ثانية لكتابه "نقد العقل الخالص". ويشير إلى المراجع في الطبعة الأولى بالحرف (أ)، ويشير إليها في الطبعة الثانية بالحرف (ب).

ووجه كانط انتباهه في نفس الوقت إلى المبادئ الأساسية للأخلاق. ونشر في عام ١٧٨٥ كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق". وتبع هذا الكتاب كتاب "نقد العقل العملي" في عام ١٧٨٨، على الرغم من أنه لم ينشر بينهما الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص" فحسب، وإنما نشر أيضًا "المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم الطبيعي" في عام ١٧٨٦. وسنعالج نظرية كانط الأخلاقية في فصل لاحق. ويكفي هنا أن نقول إنه كما حاول كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" أن يعزل العناصر

القبلية في المعرفة العلمية، ويقدم لها تفسيراً نسقيًا، فإنه حاول في كتاباته الأخلاقية أن يعزل العناصر القبلية أو الصورية في الأخلاق، ويقدم لها تفسيراً نسقيًا. ومن ثم فإنه حاول أن يقيم الإلزام وكلية القانون الأخلاقي ليس على الشعور (الوجدان)، وإنما على العقل العملي، أعنى على العقل من حيث إنه يشرع للسلوك الإنساني. ولا يعنى هذا أنه يستتبط من العقل وحده كل الواجبات العينية التي يواجهها سميث أو براون في حياته. ولم يعتقد أننا نستطيع أن نكتشف مجموعة من القوانين الأخلاقية العينية، تلزم الإنسان من حيث إنه كذلك، بدون أى إشارة إلى مادة معطاة تجريبيًا. غير أنه اعتقد أنه يوجد في الحكم الأخلاقي، من حيث إنه كذلك، "صورة" يمكن أن تستمد من العقل العملي، وتطبق على مادة معطاة تجريبيًا. إن الموقف في الأخلاق يماثل، بالتالي، الموقف في العلم إلى حد ما. ففي العلم وفي حياة الإنسان الأخلاقية، أعنى أنه في المعرفة النظرية والمعرفة العملية، هناك المعطى، "المادة" وهناك العنصر "الصوري" والعنصر "القبلي". ويهتم كانط في كتاباته الأخلاقية بالعنصر القبلي. وبهذا المعنى فإنه يهتم "بميتافيزيقا" الأخلاق.

بيد أن كانط يهتم أيضًا في كتاباته الأخلاقية بالميتافيزيقا بمعنى آخر؛ لأنه يحاول أن يبرهن على الحقائق العظيمة للحرية، وخلقود النفس، والله بوصفها مسلمات للقانون الأخلاقي. ومن ثم فإن الحقائق الأساسية التي لا تقبل البرهان العلمي، وفقًا لـ "نقد العقل الخالص"، يُعاد تقديمها مؤخرًا بوصفها مسلمات للإيمان الأخلاقي أو العملي. وهذه النظرية ليست مجرد ملحق للفلسفة الكانطية، أعنى أنها ليست مجرد إضافة زائدة؛ لأنها جزء جوهري من محاولة كانط أن يجعل عالم علم نيوتن منسجمًا مع عالم التجربة الأخلاقية، وعالم الإيمان الأخلاقي. لقد أعلن كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" بطلان الفكرة التي تقول إن المفاهيم الخالصة للفهم يمكن أن تقدم لنا معرفة نظرية بالأشياء في ذاتها، وبالعالم يجاوز ما هو محسوس. وفي نفس الوقت أفسح المجال "للإيمان". وتعود حقيقة الحرية الإنسانية، وخلقود النفس، ووجود الله في الكتابات الأخلاقية، لا بوصفها حقائق يمكن البرهنة عليها

علميًا، وإنما بوصفها مضامين للقانون الأخلاقي، بمعنى أننا ننظر إلى معرفة واقعة الإلزام الأخلاقي على أنها تتطلب إيمانًا أخلاقيًا بهذه الحقائق، أو أنها تسلم بإيمان أخلاقي بهذه الحقائق. ومن ثم فإن كانط لا يزال يسلم بأن هناك مجالاً يجاوز ما هو محسوس، غير أنه لا يجد مفتاحه في الميتافيزيقا الدوجماتيقية، وإنما في التجربة الأخلاقية.

ويجب أن نتذكر أن كانط لم يقصد في عمله "حدود الحساسية والذهن" أن يعالج الميتافيزيقا والأخلاق فحسب، وإنما كان يقصد أيضًا أن يعالج المبادئ الأساسية لنظرية الذوق. وقد عالج كانط الحكم الإستطائقي، أو حكم الذوق بالتفصيل في كتابه "نقد ملكة الحكم" الذي ظهر في عام ١٧٩٠. ويتكون هذا العمل من جزئين أساسيين؛ يعالج الجزء الأول الحكم الإستطائقي، بينما يعالج الجزء الثاني الحكم الغائي، أو حكم الغائية في الطبيعة، وهو ذو أهمية ملحوظة؛ لأن كانط يحاول فيه أن يسد الفجوة بين عالم الطبيعة الآلي (الميكانيكي) كما هو متمثل في العلم الفيزيائي، وعالم الأخلاق، أعني عالم الحرية والإيمان؛ أي إنه يحاول أن يبين كيف ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر، ويأخذ كانط على عاتقه المهمة الصعبة وهي بيان كيف يكون الانتقال معقولاً دون أن نرجع في الوقت نفسه عما قاله من قبل عن عدم جدوى الميتافيزيقا الدوجماتيقية، وعن مكانة الإيمان الأخلاقي، أو العملي، من حيث إنه وسيلتنا الوحيدة للاقتراب من العالم المجاوز لما هو محسوس. وسنناقش مضامين هذا العمل لاحقاً. ولكن الأمر الذي له قيمته هو أن نلاحظ كيف اهتم كانط بعمق بالتوفيق بين الرؤية العلمية ورؤية الإنسان الأخلاقية والدينية.

نشر كانط في عام ١٧٩١ مقالاً عنوانه "في فشل كل المحاولات الفلسفية في الثوديسيا"، يؤكد فيه أننا نهتم في الثوديسيا، أو اللاهوت الفلسفي بمسائل الإيمان بدلاً من حقيقة يمكن البرهنة عليها علميًا. وأتبع هذا المقال في عام ١٧٩٣ كتاب "الدين في حدود العقل وحده". وقد ذكرنا في قسم سابق من هذا الفصل المشكلة

التي سببها نشر هذا الكتاب. كما أشرنا إلى الرسالة الصغيرة "مشروع للسلام الدائم" (عام ١٧٩٥)، التي يتصور فيها السلام الدائم، الذي يقوم على أساس أخلاقي، بأنه مثال عملي للتطور السياسي والتاريخي^(١). وأخيراً في عام ١٧٩٧ ظهر العملان اللذان يكوّنان الجزعين اللذين يتكون منهما كتاب "ميتافيزيقا الأخلاق"؛ وهما "المبادئ الميتافيزيقية لنظرية الحق"، و"المبادئ الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة".

لقد رأينا أن الذهن البشري يكوّن، أو يخلق، الموضوع في شموله (جملته)؛ أعنى أنه على الرغم من أن الأشياء من حيث إننا نتصورها ونعرفها نسبياً بمعنى أننا لا نعرفها ولا ندركها إلا عن طريق الصور القبلية المطمورة في بناء الذات الإنسانية، فإن هناك أشياء في ذاتها، حتى إذا لم نستطع أن نعرفها كما تكون في ذاتها. وإذا تحدثنا بدقة، فإننا نقول إننا لا نخلق الأشياء بناء على وجودها الأنطولوجي إلا على نحو لا يختلف عن الشخص الذي يلبس نظارات ذات لون أحمر ويخلق الأشياء التي يراها. وإذا افترضنا أنه لا يمكن خلع النظارات على الإطلاق، فإن الشخص لن يرى الأشياء بتاتاً إلا من حيث إنها حمراء، ويرجع مظهرها إلى عامل في الذات التي تدرك. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن الأشياء لا توجد باستقلال عن الذات التي تدرك. ولذلك يرفض كانط التأكيد أن إبطال فشته للشئ في ذاته يمثل تطويراً مشروعاً لفلسفته. ويصعب في الوقت نفسه إنكار أن بعضاً من الملاحظات التي تكوّن جزءاً من الأعمال الأخيرة تشير إلى أن كانط طور تفكيره في نهاية حياته بطريقة معقولة حتى إننا نرى فيه استباقاً للمذهب المثال النظري الألماني. ومع ذلك، فمن غير المشروع أن يقيم المرء تفسيره لاتجاه تفكير كانط في سنواته الأخيرة على مجموعة واحدة من الملاحظات ويستبعد الملاحظات الأخرى التي تعبّر عن وجهة نظر مختلفة إلى حد ما. وإذا أخذنا الأعمال الأخيرة كلها فإنه يبدو أنه يجب علينا أن نستنتج أن كانط لم يتخل تماماً عن العناصر الواقعية في تفكيره. بيد أن شيئاً أكثر لا بد أن يقال عن الأعمال الأخيرة في مرحلة متأخرة من مناقشة فلسفة كانط.

(١) عن التاريخ نشر كانط "نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي" عام ١٧٨٤ (المؤلف).

الفصل الحادى عشر

كانط (٢): مشكلات كتاب "نقد العقل الخالص"

المشكلة العامة للميتافيزيقا - مشكلة المعرفة القبّلية
- تقسيمات هذه المشكلة - ثورة كانط الكوبرنيقية -
الحساسية، والفهم، والعقل، وبناء كتاب "نقد العقل
الخالص" - دلالة كتاب نقد العقل الخالص فى سياق المشكلة
العامة لفلسفة كانط.

١ - إذا نظرنا إلى افتتاحيتى الطبعة الأولى والثانية لكتاب "نقد العقل
الخالص"، وإلى تصدير كتاب "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن
تصبح علمًا"^(١)، وإلى أقسامه الأولى، فإننا نجد أن كانط يشدد على

(١) يجب أن تُفسر الإشارات إلى كتابات كانط فى الفصل العاشر والثالث عشر على النحو التالى. يشير
الحرف (أ) إلى الطبعة الأولى من كتاب "نقد العقل الخالص" ويشير الحرف (ب) إلى الطبعة الثانية.
وسنجد ذلك فى المجلدين الرابع والثالث من الطبعة النقدية لأعمال كانط التى حررتها الأكاديمية
البروسية للعلوم. وتشير الأعداد الموضوعة بعد الحرفين (أ) و(ب) إلى أقسام كما هى موجودة فى هذه
الطبعة (تتأطر الأقسام ترقيم الصفحات فى الطبعات الألمانية الأصلية). وأنا مسئول عن ترجمة
الفقرات. لكن لما كانت الغالبية العظمى من الفقرات المقتبسة من الترجمة مأخوذة من (ب)، فإن
الإشارات صحيحة بوجه عام بالنسبة لترجمة (ب) للبروفسير "كامب سميث"؛ لأن هذه الترجمة تشتمل
على التقسيم إلى الأقسام المشار إليها سابقاً. (كما تتضمن ترجمة كامب سميث مقدمة لـ (أ)، واقتطاع
المقولات كما هى معطاة فى (أ)). وتعنى Prol. "مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصبح علمًا"،
المتضمن فى المجلد الرابع من الطبعة النقدية الألمانية. وهذا التقسيم إلى أقسام موجود فى ترجمة J.
P. Mahaffy و J. H. Bernard (انظر قائمة المراجع) (المؤلف).

مشكلة الميتافيزيقا. هل الميتافيزيقا ممكنة أم لا؟ والسؤال، بوضوح، ليس عما إذا يمكن أن نكتب أبحاثاً ميتافيزيقية أو نطلق العنان للتأمل الميتافيزيقي. إن السؤال هو عما إذا كانت تستطيع الميتافيزيقا أن تصل إلى معرفتنا بالواقع. ومشكلات الميتافيزيقا الأساسية عند كانط هي الله، والحرية، والخلود. ومن ثم فإننا نستطيع أن نعبر عن السؤال بهذه الطريقة: هل تستطيع الميتافيزيقا أن تقدم لنا معرفة أكيدة بوجود الله، والحرية الإنسانية، ووجود نفس روحية خالدة في الإنسان؟

وسؤال من هذا النوع يفترض شكاً بوضوح. وهناك، كما يرى كانط، سبب كبير لهذا الشك الأولي، أعنى أن هناك سبباً كبيراً لإثارة مشكلة الميتافيزيقا. لقد كان هناك وقت كانت فيه الميتافيزيقا "ملكة كل العلوم، وإذا أخذ المرء بإرادة الفعل، فإنها تستحق لقب الشرف هذا بالتأكيد بسبب الأهمية البارزة لموضوعها"⁽¹⁾. ولم ينكر كانط أهمية الموضوعات الرئيسية التي تعالجها الميتافيزيقا على الإطلاق. بيد أنه يرى الآن أن الميتافيزيقا قد ساءت سمعتها. وهذا أمر مفهوم بسهولة؛ فقد تقدمت الرياضيات والعلوم الطبيعية، وهناك مجال كبير من المعرفة المقبولة في هذين الميدانين. ولا أحد يشك في هذه الحقيقة على نحو جاد. غير أنه يبدو أن الميتافيزيقا ميدان لنزاعات لا نهاية لها. "لا نستطيع أن نقدم كتاباً واحداً كما نقدم كتاب إقليدس مثلاً، ونقول عنه: هذا كتاب ميتافيزيقا، وستجد هنا الهدف الأسمى من هذا العلم؛ وهو معرفة الموجود الأسمى والعالم الآخر، مبرهنًا عليهما بمبادئ العقل الخالص"⁽²⁾. إن الميتافيزيقا لم تجد، في واقع الأمر، خلافاً للفيزياء، أي منهج علمي مؤكد يساعد تطبيقه على حل مشكلاتها. ويؤدي بنا هذا إلى أن نتساءل "لماذا لا يوجد هنا طريق مؤكد للعلم؟ هل ربما أننا لا نستطيع أن نجد هنا طريقاً مؤكداً للعلم؟"⁽³⁾.

(1) A., VIII.

(2) Prol., 4.

(3) B., XV.

لقد ساعد عدم قطعية الميتافيزيقا، وعدم قدرتها بالتالى على أن تجد منهجاً يمكن الوثوق به يؤدي إلى نتائج يقينية، وميلها المستمر إلى أن تعود أدرجها وتبدأ من جديد، نقول إن هذه المزايا ساعدت على توليد اللامبالاة واسعة الانتشار نحو الميتافيزيقا ومزاعمها. حقاً، إن اللامبالاة هذه ليس لها ما يبررها؛ لأنه "من العبث أن ندعى اللامبالاة بالنسبة لهذه الأبحاث، التي لا يمكن أن تكون موضوعاتها مسألة لامبالاة بالطبيعة الإنسانية"⁽¹⁾. فضلاً عن ذلك فإن أولئك الذين يدعون أنهم غير مباليين يميلون إلى أن يصيغوا عبارات ميتافيزيقية خاصة بهم، حتى إذا لم يعوا الواقع. كما أن عدم المبالاة هذه ليست، في رأى كانط، ثمار الطيش المحض للعقل؛ فهي، بالأحرى، التعبير عن نضج معاصر للحكم الذي يرفض أن يرضى بمعرفة وهمية، أو بعلم زائف. إنها تخدم، بالتالى، كمنبه للقيام ببحث نقدي للميتافيزيقا، مستدعية البحث النقدي للميتافيزيقا بالمثل أمام محكمة العقل.

ما الصورة التي يجب أن يأخذها هذا البحث النقدي؟ لكي نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال لا بد أن نعرف ماذا تعنى الميتافيزيقا عند كانط. لا يتفق كانط، كما رأينا فى الفصل الأخير، مع نظرية لوك التي تقول إن كل تصوراتنا مستمدة من التجربة. ولم يقبل، بالفعل، النظرية المعارضة للأفكار الفطرية. غير أنه فى الوقت نفسه يعتقد أن هناك مفاهيم ومبادئ يستمدها الذهن من ذاته عند حاجة التجربة. فالطفل لا يولد وهو مزود بفكرة عن العلية مثلاً، ولكن عند مروره بالتجربة فإن ذهنه يستمد المفهوم من ذاته. إن مفهوم (العية) قبلى بمعنى أنه ليس مستمداً من التجربة، وإنما ينطبق عليها ويحكمها. ومن ثم، فإن هناك مفاهيم ومبادئ قبلية موجودة فى بنية العقل. وهذه المفاهيم "خالصة"؛ بمعنى أنها، فى ذاتها، تخلق من كل مضمون تجريبي، أو تخلق من كل مضمون مادي. وقد افترض الميتافيزيقيون أن العقل يستطيع أن يطبق هذه المفاهيم والمبادئ ليفهم الحقائق التي تجاوز ما هو محسوس والأشياء فى ذاتها، أعنى ليست كما تبدو لنا فحسب. ومن ثم تنشأ مذاهب

(1) A., X.

الميتافيزيقا الدوجماتيكية المتعددة. غير أن الافتراض أهوج ومتهور للغاية. إذ لا يمكننا أن نسلّم بأن مفاهيم العقل ومبادئه القبلية يمكن أن تُستخدم لتجاوز التجربة؛ أعني لمعرفة حقائق ليست معطاة في التجربة. إنه يجب علينا، أولاً، أن نقوم ببحث نقدي في قوى العقل الخالص نفسه. وهذه هي المهمة التي أغفلها الفلاسفة الدوجماتيقيون؛ ويوصف المذهب الدوجماتيقي بأنه الافتراض الذي يقول إنه من الممكن أن نتقدم في المعرفة ببساطة على أساس المفاهيم الفلسفية الخالصة باستخدام مبادئ اعتاد العقل أن يستخدمها طويلاً، "دون أن نبحت بأية طريقة وصل العقل إلى هذه المبادئ، وبأى حق. ومن ثم فإن المذهب الدوجماتيقي هو الإجراء الدوجماتيقي للعقل الخالص بدون نقد سابق لقواه الخالصة"^(١). إنه هذا النقد الذي يقترح كانط أن يقوم به.

إن المحكمة التي يجب أن توضع الميتافيزيقا أمامها ليست، بالتالي شيئاً سوى البحث النقدي للعقل الخالص نفسه، الذي يعنى "بحثاً نقدياً في ملكة العقل بالرجوع إلى كل المعارف التي قد تحاول أن تصل إليها باستقلال عن كل تجربة"^(٢). والسؤال إذاً هو: "ما الذي يمكن أن يعرفه الفهم والعقل"^(٣)، وكم يعرفان بمعزل عن كل تجربة"^(٤). دعنا نسلّم مع كانط أن الميتافيزيقا ليست علماً تجريبيّاً (أو أنها علم مزعوم) يزعم أنه يجاوز التجربة، ويبلغ معرفة بحقائق عقلية خالصة (ليست محسوسة) عن طريق تصورات ومبادئ قبلية. إذا سلّمنا بوجهة نظر الميتافيزيقا هذه، فإن صحة زعمها ستحددها، بوضوح، الإجابة عن السؤال، ماذا الذي يمكن أن يعرفه، وكم يعرف بمعزل عن التجربة؟

لكي نجيب عن هذا السؤال، لا بد من بحث نقدي في ملكة الذهن، كما يرى كانط. وما يعنيه هذا سيصبح، كما أمل، أكثر وضوحاً خلال هذا الفصل. لكن يجب

(1) B., XXXV.

(2) A., XII.

(٣) يمكن أن نتغاضى عن التمييز بين الفهم والعقل الآن، وسنبينه فيما بعد (المؤلف).

(3) A., XVII.

علينا أن نبين أن كانط لا يشير إلى بحث سيكولوجي؛ أعنى منظوراً إليه على أنه موضوع بين الموضوعات. إنه يهتم بالذهن من جهة معرفة قَبَلية يجعلها ممكنة؛ أعنى أنه يهتم بالشروط الخالصة للذات الإنسانية من حيث هي كذلك لمعرفة الموضوعات. ويُسمى هذا البحث "ترنسدنتالي".

ومن المهام الأساسية لكتاب "نقد العقل الخالص" بيان ما هذه الشروط بطريقة نسقية. ومن المهم أن نفهم ما نوع الشروط التي يتحدث عنها كانط. إن هناك شروطاً تجريبية لإدراك الأشياء وتعلم الحقائق. فأنا لا أستطيع أن أرى الأشياء في الظلام الدامس مثلاً؛ لأن الضوء ضروري للرؤية. وهناك حقائق علمية كثيرة لا يمكن اكتشافها بدون مساعدة وسائل وأدوات. وفضلاً عن ذلك، فإن هناك شروطاً تجريبية ذاتية؛ بمعنى أنها شروط من قبل الذات التي تعرف نفسها. إنني لا أستطيع أن أرى الأشياء إذا كنت أعانى من أمراض معينة فى العين فى حالة متقدمة. وهناك أناس لا يستطيعون، إذا تحدثنا من الناحية العملية، أن يفهموا موضوعات يفهمها آخرون بسهولة نسبية. بيد أن كانط لا يهتم بالشروط التجريبية. فهو يهتم بالشروط اللا تجريبية، أو الخالصة للمعرفة الإنسانية من حيث إنها كذلك. وبمعنى آخر، إنه يهتم بالعناصر الصورية للوعى الخالص. فلا يدخل "عمر" و"عمرو" و"خالد"، أعنى أشخاصاً معينين بتحديداتهم الجزئية، فى هذه المسألة على الإطلاق. أو أنهم لا يدخلون فيها، بالأحرى، إلا من حيث إنهم يمثلون الذات الإنسانية بما هي كذلك. وأعنى بهذا أن شروط المعرفة التي تصلح للذات الإنسانية من حيث هي كذلك تصلح، بوضوح، لـ "عمر" و"عمرو" و"خالد". ولكن كانط لا يهتم إلا بالشروط الضرورية لمعرفة الموضوعات، ولا يهتم بالشروط التجريبية المتنوعة. وإذا تحولت الشروط حتى أن الحقائق التي تجاوز التجربة الحسية لا يمكن أن تكون موضوعات للمعرفة، فإن مزاعم الميتافيزيقا النظرية التأملية ستظهر أنها كاذبة وبدون جدوى.

ويذكر كانط فولف باحترام بوصفه «أعظم كل الفلاسفة الدوجمائيين»⁽¹⁾. ويتضح أنه عندما يتحدث عن الميتافيزيقا الدوجمائية، فإنه كان يدور في ذهنه أساسًا مذهب ليبنتس - فولف، مع إنه لم يكن يدور في خلد هذا المذهب فقط. ومن ثم، فإننا نميل إلى الاعتراض بأن بحثه في إمكان الميتافيزيقا، أو عدم إمكانها، هو، بالفعل، بحث في قدرة نوع معين من الميتافيزيقا على أن تمد معرفتنا بالواقع، ومن ثم فإنها مقيدة جدًا في مجالها؛ لأن هناك أفكارًا أخرى للميتافيزيقا إلى جانب أفكار فولف. لكن على الرغم من أنه صحيح تمامًا أن كانط لفت الانتباه إلى تصورات أخرى للميتافيزيقا بصورة لا تكفى، فإنه من الممكن المغالاة في أهمية هذا الخط من الاعتراض. فالمفاهيم مثل مفهومي العلة والجوهر، مثلًا، تُستخدم في مذاهب ميتافيزيقية أخرى إلى جانب مذهب فولف. ومع ذلك إذا كانت حالة هذه المفاهيم ووظيفتها هي ما صرح بهما كانط في كتابه "نقد العقل الخالص"، فإنهما لا يمكن أن يُستخدما لبلوغ معرفة بحقائق تجاوز ما هو محسوس. ومن ثم فإن النقد الكانطي لقوى الذهن سيؤثر، إن كان صحيحًا، على مذاهب ميتافيزيقية كثيرة إلى جانب مذهب فولف. وبمعنى آخر إن مجال البحث عند كانط ضيق جدًا في نقطة بدايته، بمعنى أن الميتافيزيقا تعنى عنده نوعًا معينًا من الميتافيزيقا، لكن البحث تطور بتلك الطريقة التي جعلت للنتائج التي تم التوصل إليها لها مجال واسع جدًا من التطبيق.

وتجدر الإشارة إلى أن كانط لا يستخدم مصطلح "الميتافيزيقا" دائمًا بنفس المعنى. ويُسمى البحث في قوى الذهن من جهة معرفة قَبَلِيَّة خالصة بالفلسفة، بينما يُسمى التقديم النسقي لقوام المعرفة الفلسفية كله الذي يتم بلوغه، أو يمكن بلوغه عن طريق قوة العقل الخالص (أعنى قَبَلِيًّا) بالميتافيزيقا. وعندما يُستخدم مصطلح ميتافيزيقا بهذا المعنى، فإن الفلسفة النقدية تكون إعدادًا للميتافيزيقا، أو مقدمة لها، وهذا يقع خارج نطاق الميتافيزيقا. غير أن مصطلح "الميتافيزيقا" قد يُعطى لكل فلسفة خالصة (أعنى غير تجريبية) أيضًا، بما في ذلك ما يُسمى بالفلسفة النقدية،

(1) B., XXXVI.

وفي هذه الحالة تُعد الفلسفة النظرية الجزء الأول من الميتافيزيقا. وإذا أخذنا، أيضًا، مصطلح "الميتافيزيقا" ليعنى الإعداد المنظم لقوام المعرفة الفلسفية كله الذى يتم بلوغه عن طريق قوة العقل الخالص، فإننا قد نعنى بـ "المعرفة" المعرفة بمعنى دقيق، أو قد ندرج المعرفة المزعومة أو الوهمية التى يعتقد فلاسفة كثيرون أنه يمكن بلوغها عن طريق العقل الخالص. وإذا فهمنا كلمة "معرفة" بالمعنى الأول من هذين المعنيين، فإن كانط لا يرفض الميتافيزيقا بوضوح. فهو يعتقد، على العكس، أنه يمكن، على الأقل من حيث المبدأ، تطويرها بصورة نسقية وتامة. وكتابه "المبادئ الأولى الميتافيزيقية للعلم الطبيعي" هو مساهمة فى هذا التطوير. لكن إذا استخدمنا مصطلح «الميتافيزيقا» ليعنى معرفة مزعومة أو وهمية بحقائق تجاوز ما هو محسوس، فإن مهمة من مهام الفلسفة النقدية أن تبين كذب المزاعم التى صُنعت لمصلحة هذا العلم الكاذب. وأخيرًا، لا بد أن نميز بين الميتافيزيقا بوصفها ميلًا طبيعيًا، والميتافيزيقا منظورًا إليها كعلم. إن العقل لديه ميل طبيعي لإثارة مشكلات مثل مشكلة الله، والخلود، وعلى الرغم من أننا يجب أن نفهم لماذا يجب أن تكون هذه هى الحقيقة الواقعية، فإن كانط لا يرغب فى أن يستأصل الميل، ولا يعتقد أنه يمكن أن نفل ذلك، حتى إذا كان مرغوبًا فيه. إن الميتافيزيقا من حيث إنها ميل طبيعي موجودة بالفعل، ومن ثم فهى ممكنة بصورة واضحة. بيد أن الميتافيزيقا من حيث إنها علم - إذا كنا نعنى بهذا معرفة علمية بموجودات تجاوز ما هو محسوس - ليست حقيقة واقعية على الإطلاق كما يرى كانط؛ لأنه يمكن بيان أن كل البراهين المزعومة المقدمة حتى الآن ليست يقينية؛ أعنى أنها براهين كاذبة. ولذلك فإننا نستطيع أن نتساءل بصورة ملائمة عما إذا كانت الميتافيزيقا، منظورًا إليها كعلم، ممكنة.

وقد يبدو أن كل ذلك معقد وغامض، غير أنه ليس غامضًا من الناحية العملية كما يبدو عندما نلخصه باختصار. فمن جهة، يشير كانط نفسه إلى

الاستخدامات المختلفة لمصطلح "الميتافيزيقا"⁽¹⁾. ومن جهة أخرى، يبين السياق بأى معنى يستخدم كانط المصطلح فى فقرة معينة. لكن الواقعة التى تقول إن المصطلح يحمل أكثر من معنى فى كتاباته ذات أهمية ما؛ لأن المرء إذا تجاهلها، فإنه قد يستنتج بسرعة أنه يناقض نفسه؛ إذ إنه يسلم بالميتافيزيقا فى موضع، ويرفضها فى موضع آخر، عندما قد لا يكون هناك تناقض على الإطلاق بالفعل.

٢ - لكن على الرغم من أن إمكان الميتافيزيقا كعلم (أعنى كعلم له موضوعاته الخاصة، ويجاوز التجربة الحسية) مشكلة مهمة بالنسبة لكانط، فإنه لا يعدو أن يكون سوى جزء من المشكلة العامة منظورا إليها فى كتاب "نقد العقل الخالص". وقد يقال إن هذه المشكلة العامة هى مشكلة إمكان المعرفة القبّلية.

ولا يعنى كانط بالمعرفة القبّلية المعرفة التى تكون قبّلية نسبيا، أعنى بالنسبة لهذه التجربة أو تلك، أو بالنسبة لهذا النوع من التجربة أو ذاك. إذا وضع شخص ما ثوبا بالقرب من النار حتى إنه يحترق، فإننا قد نقول إنه ربما يعرف قبّليا أن هذا سيحدث. أعنى أننا على أساس التجربة الماضية قد نعرف بصورة سابقة على فعله ما عساه أن يكون تأثيرها. إنه لا يجب عليه أن ينتظر ليرى ما سيحدث. بيد أن هذه المعرفة السابقة لا تكون قبّلية إلا بالنسبة لتجربة معينة. ولا يفكر كانط فى هذه المعرفة القبّلية نسبيا. فهو يفكر فى المعرفة التى تكون قبّلية بالنسبة لكل تجربة.

لكن يجب علينا هنا ألا نهتم باستنتاج النتيجة التى تقول إن كانط يفكر فى أفكار فطرية، التى يُفترض أنها توجد فى العقل الإنسانى قبل التجربة بمعنى زمنى لكلمة "قبل". إن المعرفة القبّلية الخالصة لا تعنى المعرفة التى توجد فى العقل بوضوح قبل أن يبدأ فى أن يخبر أى شىء على الإطلاق: إنها تعنى المعرفة التى

(1) See, for example, B., 809-70.

لا تُستمد من التجربة، حتى إذا جعلت مظهرها مثل ما نسميه، عادة، "المعرفة" التي لا تكون إلا من أجل التجربة. انظر إلى العبارات الآتية الشهيرة التي تُقتبس عادة: "ليس هناك شك في أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة... ولكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، فإنه لا يترتب على ذلك أنها تنشأ كلها من التجربة"⁽¹⁾. يتفق كانط مع التجريبيين، مثل لوك، إلى حد أنه يقول إن "كل معرفتنا تبدأ بالتجربة". وهو يعتقد أن معرفتنا لا بد أن تبدأ بالتجربة؛ لأن الحواس تدفع ملكة المعرفة لأن تقوم بعملها، والحواس تتأثر بالموضوعات. ويقوم الذهن بتنظيم الإحساسات المعطاة، أعنى المادة الخام للتجربة. وفي نفس الوقت حتى إذا لم تكن أى معرفة سابقة على التجربة زمنيًا، فإنه من الممكن أن تستمد ملكة المعرفة عناصر قَبَلِيَّة من نفسها عند حاجة الانطباعات الحسية. وبهذا المعنى، لا تستمد العناصر القَبَلِيَّة من التجربة.

والآن، لماذا يعتقد كانط أنه يمكن أن تكون هناك معرفة قَبَلِيَّة؟. والرد هو أنه مقتنع بأن هذه المعرفة توجد بوضوح. إنه يتفق مع "ديفيد هيوم" فى أننا لا نستطيع أن نستمد الضرورة والكلية الصارمة⁽²⁾ من التجربة. وينجم عن هذا، بالتالى، أن "الضرورة والكلية الصارمة هما علامتان أكيدتان للمعرفة القَبَلِيَّة وترتبطان ببعضهما البعض بصورة لا تتفصل"⁽³⁾. ومن اليسير أن نبيِّن أن لدينا معرفة تجد تعبيرًا فى أحكام ضرورية وكلية. "فإذا أراد شخص مثلاً من العلوم، فإنه لا يجب عليه سوى أن ينظر إلى أى قضية فى الرياضيات. وإذا أراد مثلاً من عمليات الفهم الأكثر شيوعًا، فإن القضية التى تقول إن كل تغير لا بد أن تكون له

(1) B., 1.

(2) الكلية التى تقوم على الاستقراء ليست، كما يرى كانط، صارمة، بل "مفترضة، ونسبية"، وتسمح بالاستثناءات. فإذا قلت، على أساس تجربتى الشخصية، إن الموجودات الإنسانية لا تعيش أكثر من مائة عام، فإن كلية هذا الحكم "مفترضة". الكلية الصارمة لا تسمح باستثناء ممكن (المؤلف).

(3) B., 4.

علة يمكن أن تخدم غرضه⁽¹⁾. وهذه القضية "ليست خالصة" بمصطلح كانط؛ بمعنى أن مفهوم التغيير مستمد من التجربة. غير أن القضية، مع ذلك، هي قضية قَبَلِيَّة، حتى إن لم تكن نموذجًا للمعرفة القَبَلِيَّة الخالصة؛ لأنها حكم ضروري وكلّي بصورة صارمة.

هناك، من ثم، مجال معقول لمعرفة قَبَلِيَّة. ويعترف كانط بأنه مدين لـ "هيوم". إنني أعتز بصراحة بأن فكر هيوم هو الذي أيقظني من سباتي العميق من عدة سنوات مضت، ووجه بحوثي في مجال الفلسفة التأملية النظرية وجهة جديدة تمامًا⁽²⁾. لكن على الرغم من أن كانط كان مقتنعًا بمناقشة هيوم لمبدأ العلية والتي تذهب إلى أنه لا يمكن تبرير عنصر الضرورة في الحكم إلا على أسس تجريبية خالصة، فإنه رفض أن يقبل تفسير هيوم السيكولوجي لمصدرها عن طريق تداعي الأفكار. فإذا قلتُ إن كل حدث لا بد أن تكون له علة، فإن حكمي يعبر عن معرفة قَبَلِيَّة: وهو ليس، ببساطة، التعبير عن التوقع المرتبط بالعادة الذي ينتجه تداعي الأفكار بصورة آلية. ويصر كانط على أن الضرورة ليست "ذاتية خالصة"؛ إذ إن اعتماد أي حدث، أو تغيير على علة يُعرف قَبَلِيًّا. وأعني بذلك، أن حكمي ليس، ببساطة، تعميمًا من خبرتي عن حالات معينة، وليس بحاجة إلى تأكيد تجربتي قبل أن أعرف صدقه. ومن ثم، على الرغم من أن هيوم كان محقًا في القول إن العلاقة الضرورية بين حدث وعلة لا تكون معطاة في التجربة، فإن تفسيره السيكولوجي لمصدر فكرة الضرورة ناقص ولا يكفي. إن لدينا هنا نموذجًا لمعرفة قَبَلِيَّة. ولكنه ليس النموذج الوحيد على الإطلاق. وربما يكون هيوم قد وجه انتباهه أساسًا إلى العلاقة العلية، لكن كانط "سرعان ما يجد أن مفهوم الارتباط بين العلة والمعلول ليس هو المفهوم الوحيد على الإطلاق الذي عن طريقه يفكر الفهم في صنوف الربط بين الأشياء قَبَلِيًّا⁽³⁾. ومن ثم هناك مجال معقول للمعرفة القَبَلِيَّة.

(1) B., 4-5.

(2) Prol., Foreword.

(3) Prol., Foreword.

لكن إذا كانت هناك بالتأكيد معرفة قَبَلية، فلماذا يتساءل كانط لماذا تكون ممكنة؟ لأنها إذا كانت فعلية، فإنها تكون ممكنة بصورة واضحة. والرد هو، بالتأكيد، أنه في حالة تلك المجالات (الرياضيات والفيزياء الخالصة)، حيث تكون هناك معرفة قَبَلية بصورة واضحة، كما يقتنع كانط، فإن السؤال ليس هو كيف تكون هذه المعرفة ممكنة (وبصورة أفضل عما إذا كانت ممكنة)، وإنما كيف تكون ممكنة. وإذا سلّمنا بإمكانها (لأنها فعلية) فكيف يكون هذا الإمكان ممكنًا؟ كيف يمكن أن تكون لدينا المعرفة القَبَلية التي تكون لدينا في الرياضيات مثلًا؟

ومع ذلك فإن الزعم بوجود معرفة قَبَلية في حالة الميتافيزيقا النظرية التأملية هو موضع شك. فهنا نتساءل، بالتالي، عما إذا كانت ممكنة بدلاً من أن نتساءل كيف تكون ممكنة. إذا كانت الميتافيزيقا تزودنا بمعرفة عن الله، أو عن الخلود مثلًا، فإن هذه المعرفة لا بد أن تكون قَبَلية، بناء على وجهة نظر كانط عن الميتافيزيقا. إنها يجب أن تكون مستقلة عن التجربة، بمعنى أنها لا تعتمد منطقيًا على أحكام تجريبية خالصة. لكن هل الميتافيزيقا النظرية التأملية تمدنا بهذه المعرفة؟ هل هي تستطيع أن تفعل ذلك من حيث المبدأ؟

٣ - ويجب علينا الآن أن نجعل هذه المشكلات أكثر دقة. ولكي نقوم بذلك لا بد أن نرجع إلى تمييز كانط بين أنواع مختلفة من الحكم.

فمن جهة يجب علينا أن نميز بين أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. الأحكام التحليلية هي تلك الأحكام التي يكون فيها المحمول متضمنًا في مفهوم الموضوع. وهي "أحكام شارحة"^(١)؛ لأن المحمول لا يضيف شيئًا إلى مفهوم الموضوع لم يكن متضمنًا فيه من قبل، بصورة واضحة أو بصورة ضمنية. ويعتمد صدقها على قانون التناقض. فنحن لا نستطيع أن ننكر القضية دون أن نقع في تناقض منطقي. ويقدم كانط أمثلة منها "كل الأجسام ممتدة"؛ لأن فكرة الامتداد متضمنة في فكرة

(1) B., 11, A., 7.

الجسم. أما الأحكام التركيبية (التأليفية) فإنها تثبت، أو تنفى، محمولاً لموضوع، والذي لا يكون متضمناً في مفهوم الموضوع. ومن ثم فإنها تُسمى "أحكاماً زائدة"، أو "أحكاماً موسّعة"⁽¹⁾؛ لأنها تضيف شيئاً إلى مفهوم الموضوع. والقضية التي تقول "كل الأجسام ثقيلة" هي، كما يرى كانط، نموذج لحكم تركيبى؛ لأن فكرة الثقل ليست متضمنة في مفهوم الجسم من حيث هو كذلك.

وعلينا الآن أن نقوم بتمييز أبعد داخل الفئة العامة للأحكام التركيبية. فهناك شيء يضاف إلى مفهوم الموضوع في كل الأحكام التركيبية، كما رأينا. وتؤكد علاقة ما (إذا ما حصرنا انتباهنا في الحكم الإيجابي) بين المحمول والموضوع، لكن لا يمكن الحصول على المحمول من الموضوع بالتحليل المحض، إن جاز هذا التعبير. ومن ثم فإن هذه العلاقة قد تكون حقيقية أو ممكنة؛ ومن ثم فإنها لا تُعطى إلا في التجربة وبواسطة التجربة. وعندما يكون الأمر كذلك، فإن الحكم يكون تركيبياً بصورة بعدية. خذ هذه القضية "كل أعضاء القبيلة س قصر القامة"، ودعنا نفترض أنها قضية صادقة. إنها قضية تركيبية؛ لأننا لا نستطيع أن نستخلص فكرة القصر بالتحليل المحض من مفهوم عضوية القبيلة س⁽²⁾. بيد أن العلاقة بين القصر وعضوية القبيلة لا تُعطى إلا في التجربة وعن طريق التجربة، والحكم هو ببساطة نتيجة سلسلة من الملاحظات. وكليته ليست صارمة، ولكنها مفترضة ونسبية. وحتى إذا لم يكن في هذه اللحظة أى عضو من أعضاء القبيلة ليس قصير القامة، فإنه قد يكون هناك عضو، أو أكثر، طويلاً في المستقبل. إننا لا نستطيع أن نعرف قبلياً أن كل الأعضاء قصر القامة: إنها ببساطة واقعة ممكنة.

(1) B., 11, A., 7.

(2) يمكن أن يتحول الحكم، بالتأكيد، إلى حكم تحليلى بتعريف عضوية القبيلة بأنها تتضمن فكرة القصر، لكن يجب علينا، بالتالى، أن نسير في مجال التعريفات اللفظية ومضامينها، ولا نعالج حقيقة واقعية تجريبية، أى إننا لا نعالج القبيلة من حيث إنها توجد بالفعل (المؤلف).

لكن هناك، كما يرى كانط، فئة أخرى من القضايا التي يكون فيها الارتباط بين المحمول والموضوع ضروريًا وكليًا بصورة صارمة، على الرغم من أننا لا نعرفه بالتحليل المحض لمفهوم الموضوع. وتسمى هذه القضايا "القضايا التركيبية القبلية". ويقدم كانط مثالاً هو "كل شيء يحدث له علة"⁽¹⁾. فالقضية تركيبية؛ لأن المحمول له علة ليست متضمنة في مفهوم ما يحدث، أعني مفهوم حدث ما. إنها حكم زائد، وليست حكمًا شارحًا. لكنها قبلية في نفس الوقت؛ لأنها تتميز بالضرورة والكلية الصارمة، علامتا الأحكام القبلية. إن القضية التي نقول "كل ما يحدث له علة" لا تعنى أن كل الأحداث لها علل، ومن المعقول أن نتوقع، ما لم تبين التجربة خلاف ذلك، أن أحداث المستقبل سيكون لها علل أيضًا. إنها تعنى أن كل حدث له علة، بدون أي استثناء ممكن. وتعتمد القضية، بالتأكيد، على التجربة بمعنى ما، وهو أننا نتعرف أشياء تحدث، أو على أحداث. بيد أن الارتباط بين المحمول والموضوع يُعطى قبليًا. إنه ليس تعميمًا محضًا من التجربة، وصلنا إليه بالاستقراء، ولا يحتاج إلى تأكيد تجريبي. فنحن نعرف قبليًا، أو مقدمًا أن كل حدث لا بد أن تكون له علة، وملاحظة هذا الارتباط في حالة الأحداث التي تقع بداخل مجال التجربة لا تضيف شيئًا إلى يقين الحكم.

وأعتقد أنه لا مجال هنا لأن نفسر مجرى المعضلة الموجودة عند كانط بمناقشة المسألة التي تثير جدلاً بالغًا حول القضايا التركيبية القبلية. ولكن من أجل مصلحة أي قارئ قد لا يكون على وعى تام بالحقيقة، فمن المناسب فقط أن نلاحظ أن وجود القضايا التركيبية القبلية قد اعترض عليه منطقة محدثون بشدة، وبصفة خاصة التجريبيين والوضعيين بالتأكيد. إن منظورهم للمسألة يختلف عن منظور كانط إلى حد كبير، ولكنني لا أريد أن أدخل بالتفصيل في هذا الموضوع. فالمسألة الرئيسية هي أنه بينما لا يسبب التمييز العام بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية صعوبة، فإن فلاسفة كثيرين يرفضون التسليم بأن هناك أي قضايا تركيبية

(1) B., 13, A., 9.

تكون قَبَلِيَّة. فإذا كانت قضية ضرورية، فإنها ستكون تركيبية بصورة بعدية، إذا استخدمنا لغة كانط. وبمعنى آخر، الارتباط التجريبي هو أنه إذا قامت قضية بشيء أكثر من تحليل معاني الألفاظ، أو توضيح معاني الرموز؛ أعنى أنها إذا قدمت لنا معلومات عن حقيقة ليست لغوية، فإن الارتباط بين المحمول والموضوع لا يكون، ولا يمكن أن يكون، ضرورياً. إن كل القضايا التركيبية هي، في واقع الأمر، بعدية بمصطلحات كانط. إن القضية التي يعتمد صدقها ببساطة على مبدأ التناقض هي، كما يقول كانط، قضية تحليلية. والقضية التي لا يعتمد صدقها على مبدأ التناقض لا يمكن أن تكون صادقة بالضرورة. ولا مجال لفئة ثالثة من القضايا بجانب القضايا التحليلية من جهة، والقضايا التجريبية من جهة أخرى (أعنى القضايا التي تناظر الأحكام التركيبية البعدية عند كانط).

ومع ذلك فإن كانط مقتنع بأن هناك قضايا تركيبية قَبَلِيَّة؛ أعنى قضايا ليست "تفسيرية" فحسب، وإنما توسع معرفتنا بالواقع، وتكون في الوقت نفسه قَبَلِيَّة (أعنى أنها ضرورية، وكلية بصورة صارمة). إن المشكلة العامة هي، بالتالي، كيف تكون المعرفة القَبَلِيَّة ممكنة؟ وكيف تكون القضايا التركيبية القَبَلِيَّة ممكنة؟ كيف يمكن أن نعرف أي شيء عن الواقع بصورة قَبَلِيَّة؟ بيد أن هذا السؤال العام يمكن أن ينحل إلى أسئلة جزئية عديدة عندما نمعن الفكر ونتساءل أين توجد القضايا التركيبية القَبَلِيَّة.

إنها لا بد أن توجد في الرياضيات أولاً. "لا بد أن نلاحظ في البداية أن القضايا الرياضية الملائمة هي باستمرار أحكام قَبَلِيَّة وليست تجريبية؛ لأنها تحتوي على مفهوم الضرورة، الذي لا يمكن أن يُستمد من التجربة"⁽¹⁾. فالقضية $5 + 7 = 12$ ليست تعميماً تجريبياً يسمح باستثناءات ممكنة. إنها قضية ضرورية. ومع ذلك، فإن هذه القضية ليست في الوقت ذاته، كما يرى كانط، تحليلية بالمعنى الذي وصفناه من قبل: إنها قضية تركيبية؛ إذ أننا لا نحصل على مفهوم العدد 12، ولا

(1) B., 14.

يمكن أن نحصل عليه، بالتحليل المحض لفكرة الاتحاد بين العدد ٧ والعدد ٥؛ لأن هذه الفكرة لا تتضمن بذاتها مفهوم العدد ١٢ من حيث إن العدد المعين ينتج من الاتحاد. إننا لا نستطيع أن نصل إلى العدد ١٢ إلا عن طريق الحدس. "إن القضية الرياضية هي، بالتالي، تركيبية باستمرار"^(١)، أعنى أنها قضية تركيبية قَبَلية؛ لأنها كما رأينا، قضية ضرورية، وبالتالي لا يمكن أن تكون تركيبية بعدية.

وعلى نحو مماثل، فإن قضايا الهندسة الخالصة هي أيضاً قضايا تركيبية قَبَلية. فعلى سبيل المثال القضية "الخط المستقيم هو أقصر خط بين نقطتين" هي قضية تركيبية؛ لأن مفهومي عن "مستقيم" لا يحتوى على فكرة عن الكم، وإنما على الكيف فقط. ومن ثم فإن مفهوم "الأقصر" هو إضافة، ولا يمكن أن يُستمد عن طريق أى تحليل من مفهوم الخط المستقيم. وبالتالي فإن الحدس يساعدنا هنا، وعن طريقه فقط يكون هذا التركيب (التأليف) ممكناً^(٢). لكن هذه القضية ضرورية، وقَبَلية بالتالي، إلى جانب كونها تركيبية. إنها ليست تعميماً تجريبياً.

ويرى كانط أن علماء الهندسة يستطيعون أن يستخدموا بعض القضايا التحليلية، غير أنه يصر على أن كل قضايا الرياضيات البحتة هي قضايا تركيبية قَبَلية. وقضايا الرياضيات البحتة ليست عنده، كما هي عند ليبنتس، علماً تحليلياً بسيطاً، يعتمد على مبدأ التناقض: فهي بنائية في طابعها. وهناك الكثير الذى سنقوله فى الفصل القادم عن تصور كانط للرياضيات، عندما نعالج نظريته عن المكان والزمان. ويكفى فى نفس الوقت أن نلاحظ السؤال الذى ينشأ من نظريته التى تذهب إلى أن القضايا الرياضية هي قضايا تركيبية قَبَلية؛ أعنى كيف يكون العلم الرياضى البحت ممكناً؟ إننا نعرف بالتأكيد حقائق رياضية قَبَلية. ولكن كيف يمكن أن نعرف ذلك؟

(1) B., 16.

(2) Ibid.

وثانياً، توجد القضايا التركيبية القبلية في الفيزياء أيضاً. خذ القضية "في كل تغيرات العالم المادى تبقى كمية المادة ثابتة لا تتغير" مثلاً، هذه القضية، كما يرى كانط، ضرورية، وقبلية بالتالى. بيد أنها تركيبية أيضاً؛ لأننا لا نتصور ثبات المادة في مفهوم المادة، وإنما نتصور وجودها في المكان فحسب، الذى تشغله. إن الفيزياء بوجه عام لا تتكون، بالتأكيد، من قضايا تركيبية قبلية. لكن "العلم الطبيعى (وأعنى الفيزياء) يتضمن بداخله أحكاماً تركيبية قبلية كمبادئ"⁽¹⁾. وإذا أطلقنا على هذه المبادئ علماً طبيعياً خالصاً، أو الفيزياء الخالصة، فإن السؤال ينشأ وهو "كيف يكون العلم الطبيعى الخالص، أو الفيزياء، ممكناً؟". لكن كيف يمكن أن يكون لدينا هذا العلم؟

يعتقد كانط أن هناك قضايا تركيبية قبلية في الأخلاق. لكن هذا الموضوع يمكن أن يُترك للفصل الخاص بنظرية كانط الأخلاقية؛ لأننا سنعالج هنا المشكلات التى أثرت ونوقشت فى كتاب "تقد العقل الخالص". ومن ثم فإننا نأتى إلى موضوع الميتافيزيقا. إذا نظرنا إلى الميتافيزيقا، فإننا نجد أنها لا تهدف، ببساطة، إلى تحليل مفاهيم. إنها تتضمن، بالفعل، قضايا تحليلية، ولكنها ليست قضايا ميتافيزيقية، إذا تحدثنا بدقة. فالميتافيزيقا تهدف إلى توسيع معرفتنا بالواقع. ومن ثم، فإنها قضايا لا بد أن تكون تركيبية. وفى الوقت نفسه إذا لم تكن علماً تجريبياً (وهى ليست كذلك)، فإن قضاياها لا بد أن تكون قبلية. وينجم عن هذا، بالتالى، أنه إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة، فإنها لا بد أن تتكون من قضايا تركيبية قبلية. "وهكذا فإن الميتافيزيقا تتكون ببساطة، بناء على هدفها على الأقل، من قضايا تركيبية قبلية"⁽²⁾. ويقدم كانط مثلاً هو هذه القضية "لا بد أن يكون للعالم بداية"⁽³⁾.

(1) B., 17.

(2) B., 18.

(3) Ibid.

بيد أن ادعاء الميتافيزيقا أن تكون علمًا هو أمر مشكوك فيه، كما رأينا. ومن ثم فإن السؤال لن يكون كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة كعلم، بقدر ما يكون عما إذا كانت ممكنة. ومع ذلك، فإنه يجب علينا في هذه المسألة أن نشير إلى تمييز قمنا به من قبل، وهو التمييز بين الميتافيزيقا بوصفها ميلاً طبيعياً، والميتافيزيقا بوصفها علمًا. ولما كان كانط يعتقد أن العقل البشرى مجبر بطبيعته أن يثير مشكلات لا يمكن الإجابة عنها تجريبيًا، فإنه يستطيع أن يتساءل بصورة ملائمة كيف تكون الميتافيزيقا، منظورًا إليها على أنها ميل طبيعي، ممكنة. لكن من حيث إنه يشك فيما إذا كان ادعاء الميتافيزيقا لأن تكون علمًا، لديه القدرة على أن يجيب عن مشكلاته الخاصة، هو ادعاء له ما يبرره، فإن السؤال هنا يكون، بالفعل، عما إذا كانت الميتافيزيقا منظورًا إليها كعلم ممكنة.

وبالتالي فإننا نواجه أربعة تساؤلات. أولاً: كيف تكون الرياضيات البحتة (الخالصة) ممكنة؟ وثانيًا: كيف يكون العلم الطبيعي الخالص، أو الفيزياء الخالصة ممكنة؟ وثالثًا: كيف تكون الميتافيزيقا، منظورًا إليها كميل طبيعي، ممكنة؟ ورابعًا: هل الميتافيزيقا، منظورًا إليها كعلم، ممكنة؟. ويعالج كانط هذه التساؤلات في كتابه "نقد العقل الخالص".

٤ - إذا نظرنا إلى السؤال العام: كيف تكون المعرفة القبّلية ممكنة، أو كيف تكون الأحكام التركيبية القبّلية ممكنة؟ وإذا وضعنا في اعتبارنا في الوقت نفسه اتفاق كانط مع هيوم فيما يخص عدم إمكان استمداد الضرورة والكلية الصارمة من معطيات تجريبية، فإننا يمكن أن نرى كم يكون صعبًا بالنسبة له أن يؤكد أن المعرفة تكمن، ببساطة، في اتفاق الذهن مع موضوعاته. وسبب هذا واضح وجلي. فإذا كان يجب على الذهن أن يتفق مع الموضوعات، لكي يعرفها، وإذا كان لا يستطيع في الوقت ذاته أن يجد في هذه الموضوعات، منظورًا إليها على أنها معطاة تجريبيًا، علاقات ضرورية، فإنه يستحيل أن نفسر كيف نستطيع أن

نصنع أحكامًا ضرورية وكلية بصورة صارمة يمكن التحقق منها من حيث إنها حقيقية، ويجب التحقق منها باستمرار، كما نعرف مقدمًا أو بصورة قَبَلية. إننا لا نجد فحسب أن الأحداث التي نخبرها لا بد أن تكون لها عللٌ مثلًا؛ فنحن نعرف مقدمًا، أيضًا، أن كل حدث لا بد أن تكون له علة. غير أننا إذا رددنا التجربة إلى ما هو معطى فقط، فإننا لا نستطيع أن نكتشف هناك علاقة عليّة ضرورية. ومن ثم من المستحيل أن نفسر معرفتنا بأن كل حدث لا بد أن تكون له علة بناءً على افتراض مؤداه أن المعرفة تكمن ببساطة في اتفاق الذهن مع الموضوعات.

ومن ثم يفترض كانط فرضًا آخر. "فحتى الآن يفترض أن كل معرفتنا لا بد أن تتفق مع موضوعات. بيد أن كل المحاولات للتيقن من أي شيء عنها قَبَليًا عن طريق مفاهيم، ولتوسيع معرفتنا بالتالي تخفق إخفاقًا تامًا بناءً على هذا الفرض. دعنا نحاول، بالتالي، عما إذا كنا لا نصنع تقدمًا أفضل في مهام الميتافيزيقا إذا افترضنا أن الموضوعات لا بد أن تتفق مع معرفتنا. ويتفق هذا الفرض في جميع الأحوال مع الإمكان الذي نبحث عنه بصورة أفضل، أعني إمكان معرفة الموضوعات بصورة قَبَلية الذي يحدد شيئًا عنها قبل أن تُعطى لنا" (1).

ويرى كانط أن هذا الفرض يشبه ذلك الفرض الذي افترضه «كوبرنيكوس». فقد رأى كوبرنيكوس أنه على الرغم من أنه يبدو أن الشمس تتحرك حول الأرض من الشرق إلى الغرب، فإننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن الأرض ثابتة، وأن الشمس تتحرك حول أرض ثابتة، وذلك لأن حركة الشمس التي نلاحظها ستكون هي تمامًا (أعني أن الظواهر ستكون ما هي عليه تمامًا) إذا كانت هي الأرض التي تتحرك حول الشمس، والملاحظ الإنساني معها. إن الظواهر المباشرة ستكون هي بناءً على كلا الفرضين. إن السؤال هو عما إذا لم تكن هناك ظواهر فلكية لا يمكن تفسيرها إلا بناءً على الفرض الذي يقول إن الشمس هي مركز الكون، أو

(1) B., XVI.

التي يمكن تفسيرها، على أية حال، بناءً على الفرض الذي يقول إن الشمس هي مركز الكون، بصورة أفضل وبصورة اقتصادية أكثر من تفسيرها بناءً على الفرض الذي يقول إن الأرض هي المركز. وقد بيّن بحث فلكى فيما بعد أن الأمر هو هكذا بالفعل. ويفترض كانط، على نحو مماثل، أن الواقع التجريبي يبقى على ما هو عليه حتى بناءً على الفرض الذي يقول إنه لكي نعرف الموضوعات (أعني لكي تكون الموضوعات موضوعات، إذا كنا نعني "بالموضوع" موضوعاً للمعرفة)، فإنها لا بد أن تتفق مع الذهن، وليس العكس. وإذا استطعنا أن نفسر المعرفة القبلية بناءً على الفرض الجديد، وليس بناءً على الفرض القديم، فإن هذه ستكون حجة واضحة لصالح الفرض الجديد.

ولا تتضمن "نظرية كانط الكوبرنيقية" وجهة النظر التي تقول إنه يمكن رد الواقع إلى الذهن البشري وأفكاره. فهو لا يفترض أن الذهن البشري يخلق الأشياء، بقدر ما يتعلق الأمر بوجودها، بالتفكير فيها. إن ما يفترضه هو أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء، وأنها لا يمكن أن تكون موضوعات لمعرفة، إلا من حيث إنها تخضع للشروط القبلية للمعرفة من جانب الذات. وإذا افترضنا أن الذهن الإنساني سلبي بصورة خالصة في المعرفة، فإننا لا نستطيع أن نفسر المعرفة القبلية التي نمتلكها بدون شك. ومن ثم دعنا نفترض أن الذهن نشط وإيجابي. إن هذا النشاط لا يعنى بالأحرى أن الذهن يفرض، من حيث هو كذلك، صورته الخاصة بالمعرفة، التي يحددها بناءً الحساسية الإنسانية والفهم، على مادة التجربة، كما يعنى أننا لا نعرف الأشياء إلا عن طريق هذه الصور. غير أننا إذا تحدثنا عن الذهن الذي يفرض صورته المعرفية الخاصة على المادة الخام للمعرفة، إن جاز هذا التعبير، فإن هذا يجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن الذات الإنسانية تقوم بذلك بوعى ونية ثابتة. إن الموضوع من حيث إنه معطى لتجربة واعية، الموضوع الذي نفكر فيه (شجرة مثلاً) يخضع للصور المعرفية هذه التي تفرضها الذات عن طريق ضرورة طبيعية؛ بسبب بنائها الطبيعي من حيث إنها ذات تعرف. ومن ثم فإن الصور

المعرفية تحدد إمكان الموضوعات، إذا أخذنا كلمة «الموضوع» لتشير إلى موضوع للمعرفة من حيث هو كذلك بصورة دقيقة. وإذا أخذنا هذه الكلمة (موضوع) لتشير إلى أشياء في ذاتها؛ أعنى إلى أشياء كما توجد بصرف النظر عن أى علاقة بالذات التى تعرف، فإننا لا نستطيع أن نقول، بالتأكيد، إن الذهن الإنسانى هو الذى يحددها.

وربما يمكن أن تتضح المسألة قليلاً بالعودة إلى المثال الأولى الخاص بشخص يلبس نظارات لونها أحمر. فمن جهة يتضح أن الشخص الذى يرى العالم أحمر؛ لأنه يلبس نظارات لونها أحمر لا يخلق الأشياء التى يراها بالمعنى الذى يكون به الله خالقاً. وإذا لم توجد أشياء تؤثر عليه، أعنى أشياء تثير قوة الرؤية عنده، فإنه لا يرى أى شىء على الإطلاق. ومن جهة أخرى لا يستطيع أن يرى شيئاً، أعنى أنه لا شىء يمكن أن يكون بالنسبة له موضوعاً للرؤية إذا لم يره بوصفه أحمر. وفى نفس الوقت لكى نجعل المماثلة ممكنة التطبيق، لا بد أن نضيف المسألة المهمة الآتية. إن الشخص الذى يلبس نظارات لونها أحمر يفعل ذلك متعمداً؛ فهو باختياره هو يرى الأشياء حمراء. ومن ثم يجب علينا أن نتخيل شخصاً مولوداً بقوة الرؤية المعدة على نحو يجعله يرى كل الأشياء حمراء. إن العالم المقدم له فى التجربة سيكون، بالتالى، عالماً أحمر. وهذه هى، بالفعل، نقطة الانطلاق لتأمله. ومن ثم فإن فرضين يكونان ممكنين. فقد يكون أن كل شىء أحمر، أو قد يكون للأشياء ألوان مختلفة⁽¹⁾، ولكنها تبدو حمراء بسبب عامل ذاتى. وتلقائياً يتمسك الإنسان بالفرض الأول بصورة طبيعية. لكنه يجد بمرور الزمن صعوبة فى تفسير وقائع معينة بناء على هذا الفرض. ولذلك فإنه قد ينساق إلى النظر فى الفرض البديل. وإذا وجد أنه يمكن تفسير وقائع معينة بناء على الفرض الذى يقول إن كل الأشياء حمراء بالفعل، فإنه يتمسك بالفرض الثانى. إنه لن يكون

(1) مسموح لى أن أستخدم لغة الحياة اليومية العادية لأغراض هذه المماثلة. فهى بوضوح مماثلة أو مثال، وليست بياناً قائماً على التمعن والتفكير عن الحالة الأنطولوجية للألوان (المؤلف).

قادرًا، بالفعل، على أن يرى الألوان "الحقيقية" للأشياء. إن الظواهر ستكون هي هي بالنسبة له بعد تغييره للفرض كما كانت من قبل، تمامًا كما تكون الحركة الظاهرية للشمس هي بالنسبة للشخص الذي يقبل الفرض الذي يقول إن الشمس هي مركز الكون مثلما تكون بالنسبة للشخص الذي يقبل الفرض الذي يقول إن الأرض هي مركز الكون. بيد أنه يعرف لماذا تبدو الأشياء كما تبدو. إن الشخص الذي يقبل الفرض الذي يقول إن الشمس هي مركز الكون يعرف أن الحركة الظاهرية للشمس حول الأرض ترجع إلى حركة الأرض وإلى حركته هو معها. والشخص الذي يرى كل الأشياء حمراء يكون لديه سبب لأن يفترض أن ظهور الأشياء هذا يرجع إلى شرط بداخله. وعلى نحو مماثل، فإن الشخص الذي يقبل "ثورة كانط الكوبرنيقية" سيكون لديه سبب لأن يعتقد أن الطرق المعينة التي تبدو له فيها الأشياء (بوصفها منظمة في المكان مثلاً، ومن حيث إنها ترتبط بعضها ببعض بعلاقات عليّة ضرورية)، ترجع إلى شروط قَبَلِيّة ذاتية للمعرفة بداخله. إنه لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف الأشياء بمعزل عن خضوعها لهذه الشروط، أو الصور القَبَلِيّة، وإنما يعرف لماذا يكون العالم التجريبي هو ما هو عليه بالنسبة لوعيه.

لقد لاحظنا من قبل إشارة كانط في تصديره لكتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علمًا" إلى تأثير هيوم على تفكيره. ويلفت الانتباه في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص" إلى تأثير الرياضيات والفيزياء في أنها أوحى إليه بفكرة "ثورته الكوبرنيقية". فقد حدثت الثورة في الرياضيات في مرحلة مبكرة جدًا. وأيًا كان اليونان هم أول من برهنوا على خصائص المثلث المتساوي الساقين، فإن ضوءًا جديدًا لا بد أن يكون قد خطر بباله؛ لأنه رأى أنه لا يكفي التأمل سواء في رسم المثلث أو في فكرته الموجودة في عقله. لقد كان عليه أن يبرهن على خصائص المثلث عن طريق عملية من عمليات البناء الفعال. ولم تصبح الرياضيات، بوجه عام، علمًا إلا عندما أصبحت بنائية طبقًا لمفاهيم قَبَلِيّة. أما بالنسبة للفيزياء فإن الثورة حدثت فيها في وقت متأخر. فمع تجارب "جاليليو"

و"تورشيللى" وآخرين، قد أشع ضوء جديد على الفيزيائيين؛ إذ إنهم فهموا على الأقل أنه على الرغم من أنه يجب على العالم أن يدنو، بالفعل، من الطبيعة ليستعلم منها، فإنه يجب عليه ألا يفعل هذا ببساطة بروح التلميذ. إنه يجب عليه، بالأحرى، أن يدنو منها بوصفه حكمًا أو قاضيًا، ويجبرها على أن تجيب عن التساؤلات التي يسألها، أعني بوصفه حكمًا أو قاضيًا يصر على أن يجيب شهود عن أسئلة يسألها وفقًا لخطة. إنه يجب عليه أن يأتي إلى الطبيعة بمبادئ في يد ما، وتجربة في يد أخرى ويجعلها تجيب عن أسئلة يسألها وفقًا لخطته أو هدفه. ويجب عليه ألا يسمح لنفسه أن يتعقبا مثل طفل يخضع لوصايا غيره. ولم يصبح التقدم الحقيقي ممكنًا في علم الطبيعة إلا عندما أدرك الفيزيائيون أن الطبيعة لا بد أن تطابق، إذا جاز هذا التعبير، خططهم المسبقة^(١). وتفترض هاتان الثورتان في الرياضيات والفيزياء أننا قد نمضي بصورة أفضل في الميتافيزيقا إذا افترضنا أن الموضوعات لا بد أن تتفق مع الذهن، وليس العكس. ولا يمكن تفسير المعرفة القبليّة، كما بيّن هيوم، بناء على الفرض الثانى. ودعنا نرى بالتالى أنه يمكن تفسيرها بناء على الفرض الأول.

كيف تساعدنا "الثورة الكوبرنيقية" على تفسير المعرفة القبليّة؟ إن مثالاً قد يساعدنا على تقديم فكرة أولية. إننا نعرف أن كل حدث لا بد أن تكون له علّة. بيد أن قدرًا من الملاحظة لأحداث معينة لا تخدمنا، كما بيّن هيوم، فى إنتاج هذه المعرفة. واستنتج هيوم من ذلك أننا لا نستطيع أن نفترض أننا نعرف أن كل حدث له علّة. فكل ما يمكن أن نفعله هو أننا نحاول أن نجد تفسيرًا

بالتأكيد، إن كل حدث لا بد أن تكون له علّة. وهذا مثل للمعرفة القبليّة. فبناء على أى شرط تكون ممكنة؟ إنها لا تكون ممكنة إلا بناء على شرط هو أن الموضوعات، لكى تكون موضوعات (أعنى لكى تُعرف) لا بد أن تخضع لمفاهيم

(١) يتضح أن كانط لم يصور الفيزيائى بأنه يدرك نظريات مسبقة فى الطبيعة. إنه يفكر فى عمليات الفرض، والاستنباط، والتجربة المحكمة، التى لا يكون الفيزيائى فيها مجرد مستقبل سلبي لانطباعات من الطبيعة (المؤلف).

قَبَلِيَّة أو مقولات الفهم الإنساني، التي تكون العَلِيَّة إحداهما؛ لأنه في هذه الحالة لا يدخل شيء مجال تجربتنا إلا من حيث إنه يمثل العلاقة العَلِيَّة، مثلما - لنستخدم مثالنا السابق - لا يمكن أن يدخل شيء مجال رؤية الشخص الذي تكون قوة الرؤية عنده مؤلفة على نحو حتى إنه يرى كل الأشياء حمراء، ولا يراها إلا بوصفها كذلك. وإذا كانت موضوعات التجربة يحددها بالضرورة فرض مقولات عقلية، أو تكونها من حيث إنها كذلك، وإذا كانت العَلِيَّة إحدى هذه المقولات، فإننا نستطيع أن نعرف مقدّمًا أو بصورة قَبَلِيَّة أنه لا شيء يحدث بداخل المجال الكلي للتجربة الإنسانية بدون علة. ونستطيع عن طريق مدّ هذه الفكرة إلى ما وراء النموذج الوحيد للعَلِيَّة أن نفسر إمكان المدى الكلي للمعرفة القَبَلِيَّة.

لقد تحدثت عن "فرض" كانط، وهو فرض من جهة تصوره الأولى بالتأكيد. "ودعنا نرى عما إذا كنا نستطيع أن نتقدم بصورة أفضل بافتراض أن...". يمثل نوع الطريقة التي يقدم بها كانط فكرته. بيد أنه يرى أنه، على الرغم من أن الفكرة تفترضها الثورة في الفلسفة الطبيعية أو الفيزياء، فإننا لا نستطيع، في الفلسفة النقدية، أن نجرى تجارب على موضوعات بطريقة تماثل تلك التي يستطيع بها الفيزيائي أن يقوم بتجارب. فنحن نهتم بالعلاقة بين الموضوعات والوعي بوجه عام، ولا نستطيع أن ننزع الموضوعات من علاقتها بالذات التي تعرف لنرى عما إذا كان هذا يمثل أهمية بالنسبة لها أم لا. وهذا الإجراء مستحيل من حيث المبدأ. ومع ذلك إذا تمكنا في الوقت ذاته من أن نفسر ما لا يمكن تفسيره بأية طريقة أخرى بناء على الفرض الجديد، وإذا نجحنا في الوقت نفسه في البرهنة على القوانين التي تكمن بصورة قَبَلِيَّة في أساس الطبيعة (منظورًا إليها على أنها مجموع الموضوعات الممكنة للتجربة)، فإننا ننجح في البرهنة على صحة وجهة النظر المفترضة في البداية بوصفها فرضًا.

٥ - ومن ثم "فإن هناك مصدرين للمعرفة الإنسانية، ربما ينبثقان من جذر عام ومشارك بيد أنه ليس معروفًا، وهما الحساسية والفهم. عن طريق

الحساسية تُعطى لنا الموضوعات، وعن طريق الفهم نفكر فيها⁽¹⁾. ويميز كانط هنا بين الحس أو الحساسية، والفهم، ويخبرنا بأن الموضوعات تُعطى عن طريق الحس ونفكر فيها عن طريق الفهم. بيد أن هذا القول ربما يسبب سوء تصور لما يعنيه، وبالتالي لا بد أن أعلق عليه باختصار.

لقد رأينا أن كانط لا يتفق مع التجريبيين في أن كل المعرفة الإنسانية تُستمد من التجربة؛ لأن هناك معرفة قَبَلية لا يمكن تفسيرها بناء على مبادئ تجريبية خالصة. ويتفق في الوقت نفسه مع التجريبيين في هذه النقطة وهي أن الموضوعات تُعطى لنا في التجربة الحسية. غير أن كلمة "تُعطى" يمكن أن تكون مضللة. وإذا وضعنا المسألة بصورة أكثر دقة، فإننا نقول إن التفكير لا يؤثر في الموضوعات إلا عندما تُعطى للحس، غير أنه لا ينجم عن ذلك أن ما "يُعطى" ليس تركيباً بالفعل للمادة والصورة، الصورة التي تفرضها الحساسية الإنسانية. ولقد كان اقتناع كانط بأن المعطى هو هذا التركيب في حقيقة الأمر. ومن ثم لا بد أن تؤخذ كلمة "معطى" على أنها تعنى المعطى للوعى، بدون أن يلزم عن ذلك أن تدرك الحواس الأشياء في ذاتها، أعنى الأشياء كما توجد باستقلال عن الفاعلية المؤلفة للذات الإنسانية. إن التجربة الحسية نفسها تحتوى على هذه الفاعلية، أعنى التركيب (التأليف) في العيانات الحسية القبلية للمكان والزمان. إن الأشياء في ذاتها لا تُعطى لنا كموضوعات على الإطلاق؛ أى ما يجده الفهم أمامه، إن جاز هذا التعبير، من حيث إن المعطى هو، بالفعل، تركيب من الصورة والمادة. ثم يقوم الفهم بتركيب (تأليف) معطيات العيان الحسى وفقاً لمفاهيمه أو مقولاته (اللا تجريبية).

ومن ثم فإن الحساسية والفهم يتضافران معاً في تكوين التجربة وتحديد الموضوعات من حيث إنها موضوعات، على الرغم من أنه يمكن التمييز بين إسهاماتها. ويعنى هذا، بالتالى، أن وظيفة المفاهيم الخالصة، أو مقولات الفهم هي

(1) B., 29; A., 19.

تركيب (تأليف) معطيات العيان الحسى. ولذلك لا يمكن تطبيقها على حقائق ليست معطاة، ولا يمكن أن تُعطى، فى التجربة الحسية. وينجم عن هذا أنه لا يمكن لميتافيزيقا تكمن فى استخدام المفاهيم الخالصة أو مقولات الفهم (مثل مفهومي العلة والجوهر) لكى تجاوز التجربة، كما يرى كانط، وتصف واقعا مجاوزا لما هو حسى أن تزعم بصورة مشروعة أنها علم. ومن مهام الفيلسوف أن يبين، بالفعل، عدم جدوى هذا الزعم.

ومن ثم فإن وظيفة المفاهيم الخالصة أو مقولات الفهم هى تركيب (تأليف) تعدد الحس؛ أى إن استخدامها يكمن فى تطبيقها على معطيات العيان الحسى. لكن هناك أيضا أفكارا معينة، مع إنها ليست مجرد تجريدات من التجربة، لا يمكن أن تنطبق فى الوقت ذاته على معطيات العيان الحسى. فهى تجاوز التجربة بمعنى أنه ليست هناك موضوعات معطاة، أو يمكن أن تُعطى، داخل التجربة تناظرها. ومن هذه الأفكار فكرة النفس من حيث إنها مبدأ روحى. وفكرة الله مثلاً. فكيف تُنتج مثل هذه الأفكار؟ إن العقل الإنسانى لديه ميل طبيعى لأن يبحث عن مبدأ الوحدة اللامشروط⁽¹⁾ لوحدة كل تفكير فى فكرة النفس من حيث إنها ذات مفكرة، أو من حيث إنها أنا. ويبحث عن المبدأ اللامشروط لوحدة كل موضوعات التجربة فى فكرة الله، الموجود الكامل بصورة أكثر سموًا. وينسب كانط هذه "الأفكار الترنسندنتالية"، كما يسميها كانط إلى العقل. ومن ثم يجب علينا أن نلاحظ أن كانط يستخدم هذه الكلمة بدرجات متنوعة من الدقة. فعندما يسمي كتابه الأول "نقد العقل الخالص" فإن كلمة "عقل"، من حيث إنها تشمل المضامين العامة للعمل، تتضمن الحساسية، والفهم، والعقل بالمعنى الضيق. وبهذا المعنى الضيق يتميز العقل عن الفهم ويتميز أكثر عن الحساسية. فهو يشير إلى العقل الإنسانى من حيث إنه يحاول أن يوحد المتعدد بأن يرده إلى مبدأ لا مشروط، مثل الله.

(1) "اللامشروط" من حيث إنه يتجاوز الشروط الذاتية للحساسية والفهم (المؤلف).

ومن ثم فإن كانط لا يقلل على الإطلاق من شأن هذا الميل الطبيعي للعقل، منظورًا إليه في ذاته. فهو على العكس يرى أن الأفكار الترنسندنتالية تمارس وظيفة منظمة هامة، ففكرة العالم بوصفها كلاً، أي النسق الكلي للظواهر المرتبطة عليًا، تدفعنا إلى تطوير فروض علمية مفسرة أكثر اتساعًا؛ أي إنها تدفعنا إلى تأليفات تصويرية أكثر اتساعًا للظواهر. وبمعنى آخر إنها تقوم بوصفها نوعًا من هدف مثالي، تحث فكرتها العقل على مجهود متجدد.

ومع ذلك فإن السؤال ينشأ عما إذا كان لهذه الأفكار أكثر من وظيفة منظمة. فهل يمكن أن تكون مصدر المعرفة النظرية بحقائق مناظرة؟ لقد كان كانط مقتنعًا بأنها لا يمكن أن تكون كذلك. وهو يرى أن أى محاولة لاستخدام هذه الأفكار كأساس للميتافيزيقا بوصفها علمًا محكوم عليها بالإخفاق. فإذا فعلنا ذلك، فإننا سنجد أنفسنا نقع في مغالطات منطقية ونقائض. وإذا سلمنا بأننا نمتلك هذه الأفكار، فمن اليسير أن نفهم الميل لاستخدامها بطريقة "مفارقة"^(١)، أعنى أن نمد معرفتنا النظرية فيما وراء مجال التجربة. بيد أنه إغراء يجب أن نقاومه.

وإذا وضعنا في اعتبارنا الاعتبارات التي أجملناها في هذا القسم، فإننا نستطيع أن نفهم بسهولة البناء العام لكتاب "نقد العقل الخالص". فالعمل ينقسم إلى قسمين كبيرين؛ القسم الأول منهما يأخذ عنوان "مذهب المبادئ الترنسندنتالي" ويعالج هذا القسم، كما تشير كلمة "ترنسندنتالي"^(٢)، المبادئ القبلية (أى الصور أو الشروط) للمعرفة. وينقسم هذا القسم إلى جزئين أساسيين هما: «الإستاطيقا

(١) يستخدم كانط كلمتي Transcendental و Transcendent. وتعنى الكلمة الأولى ما هو مفارق للتجربة، ولكنه مع ذلك مباطن أو محايت، مثل الزمان، المكان، العلية. بينما تعنى الكلمة الثانية ما هو مفارق تمامًا للتجربة مثل: فكرة النفس، والعالم، والله. ومع أن كانط كان حريصًا على أن يميز بينهما إلا أننا نجده في مواضع كثيرة يخلط بينهما (المترجم).

(٢) أسمى كل معرفة "ترنسندنتالية" تلك التى لا تهتم بالموضوعات بقدر ما تهتم بطريقة معرفتنا بالموضوعات، من حيث إن ذلك ممكن بصورة قبلية (B., 25; A., 11-12.) (المؤلف).

الترنسندننتالية» و«المنطق الترנסندننتالى». يعالج كانط فى الجزء الأول منهما الصورة القبلية للحساسية ويبين كيف تكون قضايا الرياضيات التركيبية القبلية ممكنة. وينقسم الجزء الثانى "المنطق الترנסندننتالى" إلى "التحليل الترנסندننتالى" و"الديالكتيك الترנסندننتالى". فى الجزء الأول يعالج كانط مفاهيم الفهم الخالصة أو مقولاته، ويبين كيف تكون قضايا العلم الطبيعى التركيبية القبلية ممكنة. أما فى الجزء الثانى فإنه يعالج موضوعين رئيسيين؛ الأول هو الميل الطبيعى إلى الميتافيزيقا، والثانى هو التساؤل عما إذا يمكن للميتافيزيقا (أعنى الميتافيزيقا النظرية التأملية ذات النوع التقليدى) أن تكون علمًا. ويؤكد، كما لاحظنا من قبل، قيمة الميتافيزيقا منظورًا إليها كميل طبيعى، غير أنه ينكر زعمها لأن تكون علمًا حقيقياً يقدم لنا معرفة نظرية بحقيقة معقولة خالصة.

أما القسم الثانى من كتاب "نقد العقل الخالص" فعنوانه "مذهب المنهج الترנסندننتالى". ويتصور كانط فى مكان الميتافيزيقا النظرية أو "المتعالية"، التى تزعم أن تكون علمًا لحقائق تجاوز التجربة، ميتافيزيقا "ترنسندننتالية"، تضم النسق الكامل لمعرفة قبلية، بما فى ذلك الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعى. وهو لا يدعى أن يقدم هذا النسق الترנסندننتالى فى كتابه "نقد العقل الخالص". فإذا نظرنا إلى النسق الكامل لمعرفة قبلية بوصفها صريحًا، فإننا نستطيع أن نقول إن "مذهب المبادئ الترנסندننتالى"، القسم الأول من كتاب "نقد العقل الخالص"، يفحص المواد ووظائفها، بينما يفحص القسم الثانى "مذهب المنهج الترנסندننتالى" خطة الصرح وهو "تحديد الشروط الصورية لنسق كامل لنقد العقل"⁽¹⁾. ومن ثم يستطيع كانط أن يقول إن كتابه "نقد العقل الخالص" يرسم خطة الصرح بطريقة معمارية، وهذه هى "الفكرة الكاملة لفلسفة ترنسندننتالية، بيد أنها ليست هذا العلم نفسه"⁽²⁾. إن كتاب "نقد العقل الخالص" ليس إلا إعدادًا لنسق الفلسفة الترנסندننتالية أو الميتافيزيقا إذا تحدثنا

(1) B., 735-6.

(2) B., 28, A., 13.

بدقة. لكننا إذا استخدمنا مصطلح الميتافيزيقا بمعنى واسع، فإننا نستطيع أن نقول، بالتأكيد، إن مضمونى كتاب "تقد العقل الخالص" وهما مذهب المبادئ ومذهب المنهج، يكوّنان الجزء الأول من الفلسفة الترنسندننتالية أو الميتافيزيقا.

٦ - ذكرنا فى الفصل السابق واقعة تقول إن كانط يعلن فى "أحلام راءٍ مفسرة... " أن الميتافيزيقا هى علم حدود العقل الإنسانى. ويحاول فى كتابه "تقد العقل الخالص" أن يحقق هذا البرنامج. غير أن العقل يجب أن يفهم على أنه يعنى العقل النظرى أو التأملى، أو يعنى، بصورة أفضل، العقل فى وظيفته النظرية. ولا يمكن أن تكون لدينا معرفة نظرية بحقائق ليست معطاة فى التجربة الحسية، أو لا يمكن أن تكون معطاة هكذا. وهناك بالتأكيد تأمل نقدى للعقل فى نفسه، غير أن نتيجة هذا التأمل هى، أساساً، أن يكشف شروط المعرفة العلمية؛ شروط إمكان الموضوعات. إنه لا يفتح لنا عالم الحقيقة التى تجاوز ما هو محسوس من حيث إنه موضوع للمعرفة النظرية.

ولا يبين هذا التحديد لحدود المعرفة النظرية أو العلمية فى الوقت ذاته أنه لا يمكن التفكير فى الله مثلاً، أو أن هذا اللفظ ليس له معنى. إنه ما يقوم به هو وضع الحرية، والخلود، والله وراء مجال البرهان أو عدم البرهان. ومن ثم فإن نقد الميتافيزيقا التى يجب أن توجد فى "الديالكتيك الترنسندننتالى" يفتح الطريق للإيمان العملى أو الأخلاقى، الذى يقوم على الوعى الأخلاقى. وهكذا يستطيع كانط أن يقول^(١) إنه يجب رفض المعرفة لإفساح المجال للإيمان، وإن نقده الهدام لإدعاء الميتافيزيقا أن تكون علماً يسدّد ضربة إلى المذهب المادى، والقدرية، والإلحاد؛ لأن الحقيقة التى تقول إن هناك نفساً روحية، والإنسان حر، والله موجود، لم تعد تقوم على حجج تتطوى على مغالطة وتقدم أساساً لأوثك الذين ينكرون هذه الحقائق؛ فهذه الحقائق تُنقل إلى مجال العقل الأخلاقى أو العملى، وتصبح

(1) B., XXX.

موضوعات للإيمان؛ وليست موضوعات للمعرفة (ويؤخذ هذا المصطلح بمعنى مماثل المعنى الذي يُستخدم به في الرياضيات والعلم الطبيعي).

وإنه لخطأ جسيم أن ننظر إلى هذه النظرية على أنها مجرد تهدئة للمعتدل والتقى والورع، أو على أنها مجرد فعل من أفعال الفطنة من جانب كانط؛ لأنها جزء من حله للمشكلة العظيمة الخاصة بالتوفيق بين عالم العلم من جهة، وعالم الوعي الأخلاقي والديني من جهة أخرى. فالعلم (وأقصد الفيزياء الكلاسيكية) يتضمن تصورًا من قوانين عليّة لا تسلم بالحرية. والإنسان، منظورًا إليه على أنه عضو في النسق الكوني يدرسه العالم، يخضع لهذه القوانين العليّة بدون استثناء. بيد أن المعرفة العلمية لها حدودها، وتحدد هذه الحدود الصور القبليّة للحساسية الإنسانية والفهم. ولذلك لا يوجد سبب صحيح أيًا كان للقول بأن حدود معرفتنا العلمية أو النظرية تتوحد مع حدود الواقع. ويأخذنا الوعي الأخلاقي، عندما تتطور مضامينه العملية، وراء المجال الحسي. ولا بد أن ننظر إلى الإنسان، من حيث إنه موجود ظاهري، على أنه يخضع لقوانين عليّة، وعلى أنه محدد بواسطتها، غير أن الوعي الأخلاقي، من حيث إنه واقع، يتضمن فكرة الحرية. وبالتالي على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن علميًا على أن الإنسان حر، فإن الوعي الأخلاقي يقتضى الإيمان بالحرية.

وتكتنف وجهة النظر هذه صعوبات بالتأكيد. فليس لدينا فحسب التمييز بين الواقع الظاهري المحسوس، والواقع العقلي النوميّالي الخالص، بل إننا نواجهه - بصفة خاصة - تصورًا صعبًا للإنسان من حيث إنه محدد من الناحية الظاهرية، ولكنه حر من الناحية النوميّالية، أعنى من حيث إنه محدد وحر في نفس الوقت، ولكن بناءً على ناحيتين مختلفتين. ولكن لا مجال هنا لمناقشة هذه الصعوبات. فهدفى من وراء ذكر وجهة نظر كانط مزدوج. فأنا أريد، أولاً، أن ألفت الانتباه مرة أخرى إلى مشكلة التوفيق بين عالم فيزياء نيوتن وعالم الحقيقة والدين؛ لأننا إذا وضعنا هذه المشكلة العامة في اعتبارنا، فربما يغيب عن بالنا الغابة بالنسبة

للشجرة. وأريد، ثانيًا، أن أبتين أن كتاب "تقد العقل الخالص" لا يقوم بذاته منعزلاً بمفرده عن كتابات كانط الأخرى، وإنما هو جزء من فلسفة شاملة تتكشف في أعمال تالية بالتدرج. إن كتاب "تقد العقل الخالص" له مشكلاته الخاصة بالفعل، وهو إلى هذا الحد يقوم بذاته. لكن بصرف النظر عن الواقعة التي تقول إنه لم يتم تعقب البحث في المعرفة القبليّة في مجال العقل العملي بعد، فإن نتائج كتاب "تقد العقل الخالص" لا تكون سوى جزء من الحل لمشكلة عامة توجد في كل فكر كانط. ومن المهم أن نفهم هذه الحقيقة منذ البداية.

الفصل الثاني عشر

كانط (٣): المعرفة العلمية

المكان والزمان - الرياضيات - تصورات الفهم
الخالصة أو المقولات - تبرير تطبيق المقولات - إسكيما أو
«تخطيط» المقولات - المبادئ التركيبية القبلية - إمكان علم
الطبيعة الخالص - الفنومين «الظواهر» والنومين «الشيء في
ذاته» - دحض المذهب المثالي - ملاحظات ختامية.

١ - يقول كانط في بداية «الإستاتيكا الترنسندنتالية: إن الطريقة الوحيدة
التي يمكن أن ترتبط بها معرفتنا بالموضوعات مباشرة هي العيان»^(١).
والعيان لا يمكن أن يوجد إلا من حيث إن الموضوع يُعطى لنا.
ونفترض أن يكون العقل الإلهي يخلق موضوعاته. بيد أن الأمر ليس
هكذا بالنسبة للعيان الإنساني، الذي يفترض موضوعًا. وهذا يعني أن
الذات الإنسانية لا بد أن تتأثر بالموضوع بطريقة ما. ومن ثم فإن
القدرة على استقبال تمثيلات الموضوعات عن طريق التأثر بها تُسمى
«الحساسية». «ومن ثم فإن الموضوعات تُعطى لنا عن طريق
الحساسية، وهي وحدها التي تمدنا بالعيانات»^(٢).

(١) يمكن أن تشير كلمة Intuition إما إلى فعل المعاينة أو إلى ما يُعاینه. وفي هذا السياق تُستخدم هذه
الكلمة بالمعنى الأول. غير أن كانط يستخدمها باستمرار بالمعنى الثاني (المؤلف).

(2) B., 33; A., 19.

وإذا أخذنا هذه الملاحظات بذاتها، فإن مصطلح «الحساسية» يكون له معنى واسع؛ فهي ببساطة استقبال معرفي، أو القدرة على استقبال تمثلات الموضوعات عن طريق التأثير بها. لكن يجب علينا أن نتذكر أن كانط ينظر إلى العيان الإلهي، منظورًا إليه بدقة في مقابل العيان الإنساني، على أنه ليس نموذجًا أصليًا فحسب، وإنما على أنه عقلي أيضًا. ويترتب على ذلك، بالتالي، أن العيان الإنساني هو عيان حسي. ومن ثم تعنى الحساسية القدرة على استقبال تمثلات الموضوعات التي تتأثر بها حسيًا. «إن تأثير الموضوع على ملكة التمثل، من حيث إننا نتأثر بالموضوع، هو الإحساس»⁽¹⁾. ويتفق كانط، من ثم، مع التجريبيين إلى حد القول بأن المعرفة الإنسانية بالموضوعات تتطلب الإحساس. إن الذهن لا بد أن يتصل، إذا جاز هذا التعبير، بالأشياء عن طريق تأثير الحواس. ويسلم كانط بأن الحواس تتأثر بالأشياء الخارجية، ويسمى هذا التأثير على ملكة التمثل «الإحساس». ومن ثم فإن الإحساس هو تمثّل ذاتي، بيد أن هذا لا يعنى أن الذات هي التي تسببه.

ومع ذلك لا يمكن رد العيان الحسي ببساطة إلى التأثيرات البعدية لحواسنا عن طريق الأشياء. ويسمى كانط موضوع العيان الحسي التجريبي «الظاهرة». ونستطيع أن نميز في الظاهرة عنصرين. فأولاً، هناك مادتها. وتوصف هذه بأنها «ذلك الذي يناظر الإحساس»⁽²⁾. وثانيًا، هناك صورة الظاهرة. وتوصف هذه بأنها «ذلك الذي يمكن تعدد الظاهرة بأن يُرتب في علاقات معينة»⁽³⁾. ومن ثم فإن الصورة، من حيث إنها تتميز عن المادة، لا يمكن أن تكون بذاتها إحساسًا، إذا وصفنا المادة بأنها ذلك الذي يناظر الإحساس. وبذلك بينما تُعطى المادة بعديًا، فإن الصورة لا بد أن توجد من جانب الذات؛ أعنى أنها لا بد أن تكون قَبَلِيَّة، صورة قَبَلِيَّة للحساسية، تنتمي إلى البناء الخالص للحساسية، وتكون شرطًا ضروريًا لكل عيان حسي. وهناك صورتان خالصتان للحساسية كما يرى كانط؛ هما المكان

(1) B., 33; A., 19.

(2) B., 34; A., 20.

(3) B., 34. وفي A., 20 الصياغة مختلفة.

والزمان. المكان ليس، بالفعل، شرطاً ضرورياً لكل العيانات التجريبية، بيد أنه يمكن التغاضي عن هذه المسألة الآن. ويكفى أن نلاحظ أن كانط يختلف عن التجريبيين الخالص بإيجاد عنصر قبلي في كل تجربة حسية.

ويجب علينا أن نذكر في هذه المسألة بعض الملاحظات على مصطلحات كانط، حتى على حساب التوقف عن عرض نظريته عن المكان والزمان. فـأولاً، يُستخدم مصطلح «تمثل» بمعنى واسع ليشمل صنوفاً من الحالات المعرفية. ولذلك فإن مصطلح «ملكة التمثل» يرادف تماماً «الذهن»، الذي يُستخدم أيضاً بمعنى واسع إلى حد كبير. وثانياً، لا يُستخدم مصطلح الموضوع بمعنى واحد باتساق. ومن ثم لا بد أن يشير «الموضوع» في تعريف الإحساس الذي ذكرناه سابقاً إلى ما يسميه كانط فيما بعد الشيء في ذاته، والذي هو غير معروف. بيد أن «الموضوع» يعني بوجه عام موضوع المعرفة. وثالثاً، يميز كانط في الطبعة الأولى من كتابه «نقد العقل الخالص» بين «الظاهرة» و«الفنومين». «تسمى الظواهر من حيث إنها تتصور بوصفها موضوعات وفقاً لوحدة المقولات الفنومين»⁽¹⁾. ومن ثم فإن «الظاهرة» تعني مضمون عيان محسوس، عندما ننظر إلى هذا المضمون على أنه «غير محدد»، بينما يعني «الفنومين» موضوعات محددة. ومع ذلك فإن كانط غالباً ما يستخدم مصطلح «الظاهرة» بكلا المعنيين.

وثمة ملاحظة أخرى. لقد رأينا أن مادة الظواهر توصف بأنها «ذلك الذي يناظر "الإحساس»». ومع ذلك فإننا نُخبر، في موضع آخر، بأن الإحساس نفسه يمكن أن يُسمى «مادة المعرفة الحسية»⁽¹⁾. وربما يمكن النظر إلى هاتين الطريقتين من الحديث على أنهما تعبيران عن ميلين مختلفين في فكر كانط. إن الموضوع الخارجي الذي يؤثر على الذات هو نفسه غير معروف؛ لكنه ينتج تمثلاً عن طريق التأثير على الحواس. ومن ثم فإن كانط يميل إلى الحديث أحياناً كما لو كانت

(1) A., 248.

(2) A., 50; B., 74; Prol., 11.

الظواهر تمثلات ذاتية. وعندما تهيمن وجهة النظر هذه، فمن الطبيعي بالنسبة له أن يصف الإحساس نفسه بأنه مادة الظاهرة؛ لأن الإحساس يوصف، كما رأينا، بأنه تأثير موضوع على ملكة التمثل. غير أن كانط يتحدث أيضًا كما لو كانت الظواهر موضوعات ليست ببساطة تمثلات ذاتية، وهذا يمثل، بالفعل، نظريته المهيمنة. ومن ثم إذا تركنا مساهمة مقولات الفهم في الظواهر وانتقلنا إلى الظواهر (بالمعنى الضيق لهذه الكلمة)، فمن الطبيعي أن نتحدث عن مادة الظاهرة بأنها ذلك الذي «يُنظر» الإحساس.

ولا يمكن أن نصف الفقرات الثلاث الأخيرة بأنها استطراد، وإنما بأنها سلسلة من الهوامش في النص، إذا قبل المرء تناقضًا في الألفاظ. ومع ذلك، ربما يخدم تطوير وجيز للفكرة المفترضة في العبارة الأخيرة من الفقرة الأخيرة في توضيح موقف كانط وفي المضي قدمًا في تفسيرنا له. ويقترح كانط نفسه المنظور⁽¹⁾.

يتكون عالم التجربة العامة بوضوح من أشياء ذات كفيات متنوعة، أشياء يرتبط بعضها ببعض بعلاقات متنوعة؛ أعني أننا نتحدث عادة عن إدراك الأشياء، يمكن وصف كل موضوع منها عن طريق كفيات، ويرتبط كل شيء بأشياء أخرى بعلاقات متنوعة. ويكون الإدراك بهذا المعنى هو، بوضوح، عمل الفهم والحس معًا. بيد أننا نستطيع أن نجرد من العملية كلها كل ما يساهم به الفهم، لنصل إلى عيان تجريبي، أو إدراك بالمعنى الضيق. ثم نصل إلى الظواهر عن طريق تحليل منطقي؛ نصل إلى ما قد نسميه بالمضامين الحسية، أو المعطيات الحسية. غير أننا نستطيع أن نمضي بالتحليل قدمًا؛ لأننا نستطيع أن نميز بداخل مضمون التجربة الحسية بين العنصر المادي، ذلك الذي يُنظر إحساسًا غير محدد، والعنصر الصوري، وهو علاقات تعدد الظاهرة الزمانية - المكانية⁽²⁾. وهدف «الإستاتيكا

(1) B., 34; A., 19.

(2) إن صورة الظاهرة هي، إذا تحدثنا بدقة، ما يمكن تعدد الظواهر (الإحساسات، أو ذلك الذي يُنظر الإحساسات) من أن يُنظم في علاقات معينة. لكننا نستطيع أن نتحدث عن العلاقات بأنها العنصر الصوري في الظاهرة (المؤلف).

الترنسندنياالية» هو عزل العناصر الصورية ودراستها، منظورًا إليها على أنها شرط ضروري للتجربة.

ويمكن أن نعبر عن الموضوع بهذه الطريقة. إن المستوى الأدنى تمامًا الذي يمكن أن نتصوره عن أي شيء يمكن أن نسميه معرفة موضوعات، أو تعرفها، يتضمن على الأقل انتقالاً إلى تمثيلات ينتجها تأثير الأشياء على حواسنا. لكننا لا نستطيع أن ننقل إلى الإحساسات دون أن نربطها في مكان وزمان؛ لأن الانتقال إلى إحساسيين مثلاً؛ أعنى الوعي بهما، يتضمن ربط أحدهما بالآخر بداخل زمان، بداخل نظام من التتابع الزمني؛ إذ إن إحساساً يأتي قبل إحساس آخر أو بعده أو في نفس الوقت. ويكون المكان والزمان الإطار الذي يُنظم فيه، أو يُرتب فيه، تعدد الإحساس. ومن ثم فإنهما ينوعان ويوحدان في نفس الوقت (في العلاقات المكانية - الزمانية) مادة الظاهرة غير المحددة.

ولا يعنى ذلك، بالتأكيد، أننا نعى إحساسات غير منظمة في البداية، ثم نخضعها بعد ذلك لصورتى المكان والزمان القبليتين؛ لأنه لا تقابلنا إحساسات غير منظمة على الإطلاق. ولا يمكن أن تقابلنا. إن وجهة نظر كانط الأساسية هي، بالفعل، أن المكان والزمان شرطان قبليان للتجربة الحسية. ومن ثم فإن ما يُعطى في العيان التجريبي، وأعنى ذلك الذى نعيه، يكون منظماً من قبل إن جاز هذا التعبير. إن التنظيم هو شرط للوعي، وليس نتيجة له. ونحن نستطيع أن نميز، بالفعل عن طريق عملية التجريد المنطقى أو التحليل، بين المادة والصورة. لكن بمجرد أن نجرد صورة الظاهرة بالتفكير، فإن الموضوع الذى نعيه يختفى. إن موضوعات العيان الحسى أو التجريبي تخضع من قبل، فى واقع الأمر، من حيث إنها تُعطى للوعي، لصور الحساسة القبالية. ويحدث التنظيم أو الربط داخل العيان الحسى، ولا يحدث بعده.

ويمكن الآن أن ننتبه إلى التمييز الذي يقوم به كانط بين حس خارجي، ندرك بواسطته الموضوعات الموجودة في الخارج (أو، على حد تعبير كانط، نتمثل لأنفسنا موضوعات توجد في الخارج)، وحس داخلي، ندرك بواسطته حالاتنا الداخلية^(١). ويُفترض أن المكان هو «صورة كل ظواهر الحواس الخارجية؛ أعني أنه شرط الحساسية الذاتية، الذي بموجبه فقط يكون العيان الخارجي ممكناً لنا»^(٢). إن كل الموضوعات التي توجد في الخارج تتمثل على أنها موجودة في مكان، ولا بد أن تتمثل هكذا. والزمان هو «صورة الحس الداخلي؛ أعني صورة عياننا لأنفسنا»^(٣) وحالتنا الداخلية^(٤). إن حالاتنا السيكولوجية تُدرك في زمان، من حيث إنها تتبع بعضها بعضاً، ولا ندركها من حيث إنها موجودة في مكان^(٥).

ومن حيث إن كانط ينتقل مباشرة إلى القول بأن الزمان هو الشرط القبلي لكل الظواهر أيًا كانت، بينما المكان هو الشرط الصوري القبلي للظواهر الخارجية فقط، فإنه قد يبدو أنه يناقض نفسه. بيد أن ما يقصده هو على النحو التالي: إن كل التمثيلات، سواء أكانت تمتلك أشياء خارجية أم لا من حيث إنها موضوعاتها، فإنها تحديدات للذهن^(٦). وهي تنتمي، إن جاز هذا التعبير، إلى حالتنا الداخلية. ومن ثم لا بد أن تخضع كلها لشرط الحس الداخلي الصوري، أو العيان، وأعني به الزمان. لكن الزمان هو، بالتالي، ليس إلا الشرط غير المباشر للظواهر الخارجية، بينما هو الشرط المباشر لكل الظواهر الداخلية.

(١) يتفق كانط مع هيوم في أننا ندرك الحالات السيكولوجية بالاستبطان، ولكننا لا ندرك الأنا أو النفس. وسنقول الكثير عن هذه المسألة فيما بعد (المؤلف).

(٢) B., 42; A., 26.

(٣) يشير كانط إلى الأنا التجريبية، لا إلى النفس الروحانية (المؤلف).

(٤) B., 49; A., 33.

(٥) لقد لاحظ هيوم أننا لا نستطيع أن نتحدث بصورة ملائمة عن حالة داخلية من حيث إنها تكون على يمين أو على شمال حالة أخرى (المؤلف).

(٦) تترجم كلمة *Das Gemitt* عادة «الذهن». ويستخدمها كانط بمعنى واسع، ويجب ألا تؤخذ، بالتأكيد، على أنها تكافئ «الفهم» (المؤلف).

لقد تحدثنا عن المكان والزمان، بوصفهما صورتين خالصتين للحساسية، وبوصفهما صورتين للعيان. بيد أننا لفتنا الانتباه من قبل⁽¹⁾ إلى الطرق المختلفة التي يستخدم بها كانط مصطلح «العيان». ويشير فيما يسميه «العرض الميتافيزيقي» لفكرتي المكان والزمان إلى هاتين الفكرتين على أنهما عيانان قبليان. إنهما (المكان والزمان) ليسا تصورين مستمدين تجريبيًا. فأنا لا أستطيع أن أستمد تمثّل المكان بصورة بعدية، من العلاقات التي أخبرها بين ظواهر خارجية؛ لأنني لا أستطيع أن أتمثّل الظواهر الخارجية من حيث إنها تمتلك علاقات مكانية إلا داخل مكان. ولا أستطيع أن أتمثّل الظواهر من حيث إنها توجد بصورة متتابعة إذا لم يكن تمثّل الزمان موجودًا من قبل؛ لأنني أتمثلها من حيث إنها توجد بصورة متتابعة داخل زمان. إنني أستطيع أن أتجاهل كل الظواهر الخارجية، ويبقى تمثّل المكان من حيث إنه شرط لإمكانها. وعلى نحو مماثل يمكنني أن أتجاهل كل الحالات الداخلية، بينما يبقى تمثّل الزمان مع ذلك. ومن ثم لا يمكن أن يكون المكان والزمان تصورين نستمدهما تجريبيًا. وفضلاً عن ذلك لا يمكن أن يكونا مفهومين على الإطلاق، حتى إذا كنا نعني بالمفاهيم الأفكار العامة. إن أفكارنا عن الأمكنة تتكون بإدخال تحديدات داخل مكان واحد، الذي نفترضه مسبقاً من حيث إنه أساسها الضروري، وأفكارنا عن أزمنة مختلفة، أو فترات من الزمان، تتكون على نحو مماثل. بيد أننا لا نستطيع، كما يرى كانط، أن نقسم المفاهيم العامة بهذه الطريقة. والمكان والزمان مفهومان جزئيان، وليسا مفهومين عامين. وهما يقومان على المستوى التصوري؛ بمعنى أنهما مفترضان مسبقاً عن طريق تصورات الفهم، وليس العكس. وبالتالي لا بد أن نستنتج أنهما عيانان قبليان على مستوى الحس، مع أننا يجب ألا نأخذ ذلك على أنه يعنى بالتأكيد أننا نعاين في تمثلات المكان الواحد والزمان الواحد حقائق موجودة غير عقلية. إن تمثلات المكان والزمان هي شروط ضرورية للإدراك، لكنها شروط من جانب الذات.

(1) See p. 235, note.

هل المكان والزمان، بالتالي، ليسا حقيقيين عند كانط؟ يعتمد الرد على هذا التساؤل على المعانى التى نعطيها لكلمتى «حقيقى» و«غير حقيقى». إن الظواهر؛ أعنى الموضوعات المعطاة فى عيان تجريبى، من قبل، «متزامنة» بالفعل، إن جاز هذا التعبير، وفى حالة الظواهر التى نتمثلها من حيث إنها ظواهر توجد خارجنا «تتماكن» أى توجد فى مكان. ومن ثم فإن الواقع التجريبى مكانى - زمانى، وينجم عن هذا أنه لا بد أن نفترض أن المكان والزمان يمتلكان واقعًا تجريبيًا. والسؤال عما إذا كان المكان والزمان حقيقيين يرادف السؤال عما إذا كان الواقع التجريبى يتميز بعلاقات مكانية - زمانية، وإجابة بالإيجاب. إننا لا نخبر سوى الظواهر، والظواهر هى ما تكون عليه؛ أى إنها موضوعات ممكنة للتجربة، ونحن لا نخبرها إلا عن طريق وحدة الصورة والمادة؛ أعنى عن طريق تنظيم مادة الإحساس غير المحددة التى ليس لها صورة بأن نطبق عليها صور الحساسية الخالصة. وليس هناك موضوع للحس الخارجى على الإطلاق لا يكون فى مكان، ولا يمكن أن يكون هناك أى موضوع، سواء للحس الخارجى أو الحس الداخلى، لا يكون فى زمان^(١). ومن ثم فإن الواقع التجريبى لا بد أن يتميز، بالضرورة، بالعلاقات المكانية والزمانية. وليس من الملائم أن نقول إن الظواهر تبدو أنها فى مكان؛ فهى توجد فى مكان وزمان. وقد يُعترض على أن المكان والزمان، كما يرى كانط، صورتان ذاتيتان للحساسية، وأنهما لا بد أن يوصفا، بالتالى، بأنهما مثاليان، وليسا حقيقيين. لكن المسألة هى أنه لا يمكن أن يكون هناك واقع تجريبى، كما يرى كانط، منفصل عن افتراض هاتين الصورتين. فهما تدخلان فى التكوين كما لو كانتا واقعًا تجريبيًا، وتكونان ذاتهما بالتالى حقيقتين تجريبيًا.

وفى الوقت ذاته على الرغم من أن المكان والزمان صورتان قبليتان للحساسية الإنسانية، فإن مجال تطبيقهما لا يمتد إلا إلى الأشياء من حيث إنها تبدو

(١) لا بد أن تؤخذ كلمة «موضوع» هنا بمعنى موضوع المعرفة الإنسانية، أو موضوع بالنسبة لنا (المؤلف).

لنا. وليس هناك سبب لأن نفترض أنهما ينطبقان على الأشياء في ذاتها، بمعزل عن ظهورها لنا، إنهما لا يمكن أن ينطبقا عليها في واقع الأمر؛ لأنهما شرطان أساسيان لإمكان الظواهر. ومن ثم بينما يصح أن نقول إن كل الظواهر تكون في زمان مثلاً، فإنه لا يصح أن نقول إن كل الأشياء، أو كل الحقائق الواقعية، تكون في زمان. وإذا كانت هناك حقائق واقعية لا تؤثر على حواسنا، ولا يمكن أن تنتمي إلى الواقع التجريبي، فإنها لا يمكن أن تكون في مكان وزمان؛ أعني أنها لا يمكن أن تمتلك علاقات مكانية - زمانية. وهي بتجاوزها للواقع التجريبي تجاوز النظام المكاني - الزماني كله. وفضلاً عن ذلك، فإن تلك الحقائق الواقعية التي تؤثر على حواسنا، عندما تؤخذ على أنها تكون في ذاتها ولا تكون موضوعات للتجربة، لا تكون في مكان وزمان. وربما يكون هناك أساس ما في الأشياء يمتلك بواسطته شيء ما، بوصفه ظاهرة، علاقات مكانية معينة، ولا يمتلك علاقات أخرى، غير أن هذا الأساس غير معروف ويظل بالضرورة غير معروف. فهو نفسه ليس علاقة مكانية؛ لأن المكان والزمان لا ينطبقان على واقع غير ظاهري.

ومن ثم فإن صياغة كانط هي أن المكان والزمان حقيقتان تجريبيتا، ولكنهما مثاليتان ترنسندنتاليتا. إنهما واقعيتان تجريبيتا بمعنى أن ما هو معطى في التجربة يكون في مكان (إذا كان موضوعاً للحواس الخارجية) وفي زمان. والمكان والزمان ليسا، كما يصر كانط، وهميين. ويمكننا أن نميز بين الواقع والوهم بناء على نظريته وبناءً على النظرية التي تقابلها. لكن المكان والزمان مثاليتان ترنسندنتاليتا بمعنى أن مجال الظواهر هو المجال الوحيد لصحتها، وأنهما لا ينطبقان على الأشياء في ذاتها، إذا نظرنا إليها بمعزل عن ظهورها لنا⁽¹⁾. ومع ذلك فإن هذه المثالية الترנסندنتالية تترك الواقع التجريبي ذا النظام المكاني - الزماني سليماً تماماً. ومن ثم لا يسلم كانط بأن وجهة نظره يمكن أن تشبه مثالية باركلي التي وفقاً لها ما يوجد لا بد أن يُدرك أو أن يكون مدركاً؛ لأنه يؤكد وجود

(1) يجب أن نتذكر أن « ما يبدو » يعني ما يخضع لصور الحساسية القبلية (المؤلف).

الأشياء في ذاتها، التي لا تُدرك^(١). إن نظريته الكوبرنيقية لا تُضعف، كما يصبر، الحقيقة الواقعية لعالم التجربة بصورة أكثر من الفرض الذي يقول إن الشمس هي مركز الكون الذي يغير الظواهر أو ينكرها. إنها مسألة تفسير الظواهر، لا إنكارها. وتستطيع وجهة نظره عن المكان والزمان أن تفسر المعرفة القبّلية التي تقوم على هذين العيانين، ولا تستطيع وجهة نظر أخرى أن تفسرها. ولا بد أن نتجه إلى هذه المعرفة القبّلية.

٢ - يقدم كانط ما يسميه «العرض الترنسندنتالي» لكل من المكان والزمان. «إنني أعني بالعرض الترنسندنتالي تفسير مفهوم بوصفه مبدأ يمكننا من فهم إمكان معارف تركيبية قبّلية أخرى. ويتطلب هذا أمرين هما: أولاً، أن تصدر مثل هذه المعارف بالفعل عن تصور معطى، وثانياً، ألا تكون هذه المعارف ممكنة إلا بافتراض طريقة معينة لتفسير هذا المفهوم»^(٢). ولا يخبرنا كانط في عرضه الترنسندنتالي للزمان بالكثير الذي يجاوز الوقائع، فهو يخبرنا أولاً أن مفهوم التغيير، ومعه مفهوم الحركة (إذا نظرنا إليه على أنه تغير المكان)، لا يكون ممكناً إلا في تمثّل الزمان وبواسطته، ويخبرنا ثانياً أننا لا نستطيع أن نفسر المعرفة التركيبية القبّلية التي تظهر في النظرية العامة للحركة إلا بناءً على افتراض هو أن الزمان عيان قبّلي. ومع ذلك عندما يعالج كانط المكان فإنه يتحدث عن الرياضيات، وبصفة خاصة الهندسة، بالتفصيل^(٣). وأطروحته العامة هي أننا لا نستطيع أن نفسر إمكان المعرفة الرياضية، التي هي تركيبية قبّلية في طابعها، إلا على أساس نظرية هي أن الزمان والمكان عيانان قبّليان خالصان.

(١) سواء استطاع أن يقوم بذلك أو لا، فإن هذه مسألة لا تهمننا الآن (المؤلف).

(2) B., 40.

(٣) أعني أنه إذا أخذنا القسم الذي يأخذ عنوان «العرض الترنسندنتالي لمفهوم المكان» بالإضافة إلى الأجزاء التي تتصل ب «الملاحظات العامة على الإستاطيقا الترنسندنتالية» (المؤلف).

دعنا نأخذ هذه القضية «من الممكن أن نرسم شكلاً ذا ثلاثة أضلاع مستقيمة». إننا لا نستطيع أن نستنبط هذه القضية بالتحليل المحض لمفهومي الخط المستقيم والعدد ثلاثة. إنه يجب علينا أن نرسم الموضوع (أعنى المثلث)، أو أن نعطي لأنفسنا موضوعاً في العيان على حد تعبير كانط. ولا يمكن أن يكون هذا عياناً تجريبيّاً؛ لأنه لا يستطيع أن يؤدي إلى قضية ضرورية. وبالتالي لا بد أن يكون عياناً قبليّاً. وينجم عن هذا أن الموضوع (أعنى المثلث) لا يمكن أن يكون شيئاً في ذاته، أو صورة عقلية لشيء في ذاته. إنه لا يمكن أن يكون شيئاً في ذاته؛ لأن الأشياء في ذاتها - بالتعريف - لا تبدولنا. وإذا سلّمنا بإمكان معاينة شيء في ذاته، فإن هذا العيان لا يمكن أن يكون قبليّاً. إن الشيء لا بد أن يتمثل لي في عيان بعدي عقلي، إذا كان ممكناً لنا. ولا نستطيع أن نفترض أن الموضوع (أعنى المثلث) صورة عقلية، أو تمثّل لشيء في ذاته؛ لأن القضية الضرورية التي نستطيع أن نكونها برسم المثلث هي قضية نكوّنها عن المثلث نفسه. إننا نستطيع أن نبرهن على خصائص المثلث المتساوي الساقين مثلاً إن جاز هذا التعبير. وليس لدينا ما يضمن افتراض أن ما يصدق على التمثّل بالضرورة يصدق على الشيء في ذاته. فكيف نستطيع، إذًا، أن نكون موضوعات في العيان تساعدنا في أن نصرح بقضايا تركيبية قبليّة؟ إننا لا نستطيع أن نقوم بذلك إلا بشرط أن تكون فينا ملكة عيان قبلي، تكون الشرط الضروري والكلّي لإمكان موضوعات العيان الخارجى. إن الرياضيات ليست علمًا تحليليًا خالصًا لا يقدم لنا سوى معلومات عن مضامين مفاهيم الألفاظ أو معانيها. إنها تقدم لنا معلومات قبليّة عن موضوعات العيان الخارجى. بيد أن هذا ليس ممكناً إذا لم تكن العيانات الضرورية لبناء الرياضيات مؤسسة كلها في عيانات قبليّة التي هي الشروط الضرورية للإمكان الخالص لموضوعات العيان الخارجى. ومن ثم فإن الهندسة علم يحدد خصائص المكان بصورة تأليفية ومع ذلك قبليّة⁽¹⁾. لكننا لا نستطيع أن نحدد خصائص المكان

(1) B., 40.

بهذه الطريقة إذا لم يكن المكان صورة خالصة للحساسية الإنسانية؛ أعنى إذا لم يكن عياناً قَبْلِيًّا خالصاً يكون الشرط الضروري لكل موضوعات العيان الخارجى.

وربما يمكن أن نجعل المسألة أكثر وضوحاً بالرجوع إلى مناقشة كانط لموضوعية الرياضيات فى كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا...»؛ أعنى إمكان تطبيقها على موضوعات. إن الهندسة - إذا أخذنا فرعاً معيناً من الرياضيات - مؤلفة قَبْلِيًّا. ومع ذلك فإننا نعرف جيداً أن قضاياها ضرورية؛ بمعنى أن الواقع التجريبي لا بد أن يطابقها باستمرار. إن الأخصائى فى الهندسة يحدد خصائص المكان بصورة قَبْلِيَّة، وتصدق قضاياها على النظام المكانى التجريبي باستمرار. لكن كيف يستطيع أن يكون قضايا قَبْلِيَّة يكون لها صحة موضوعية بالإشارة إلى العالم التجريبي الخارجى؟ إنه لا يستطيع أن يقوم بذلك إلا إذا كان المكان، الذى يحدد خصائصه، صورة خالصة للحساسية الإنسانية، التى بواسطتها فقط تُعطى لنا الموضوعات، والتى لا تنطبق إلا على الظواهر، ولا تنطبق على الأشياء فى ذاتها. وعندما نقبل هذا التفسير، «فإنه يصبح من السهل علينا أن نفهم، وأن نقرر بلا أى شك أن جميع الموضوعات الخارجية فى العالم الحسى ينبغى أن تتفق بالضرورة وبكل دقة مع قضايا الهندسة»⁽¹⁾.

وبالتالى يستخدم كانط الطابع القَبْلَى للرياضيات ليبرهن على نظريته عن المكان والزمان، ومن الأهمية أن نلاحظ علاقة موقفه بموقف أفلاطون. فقد كان أفلاطون مقتنعاً أيضاً بالطابع القَبْلَى للرياضيات. بيد أنه فسره بالتسليم بعيان «الموضوعات الرياضية»؛ أعنى بجزئيات عقلية ليست ظواهر، وتبقى بما لها من حق خاص بمعنى ما. وهذا الخط من التفسير مرفوض بناءً على مبادئ كانط. ويتهم أفلاطون بأنه يتجاهل عالم الحس ويخلق فى مجال مثالى خاو حيث لا يستطيع العقل أن يجد تدعيماً أكيداً. ومع ذلك فإنه يشارك أفلاطون فى الطابع القَبْلَى للمعرفة الرياضية، على الرغم من أن تفسيره له يختلف عنه.

(1) Prol., 13, remark, 1.

وربما تساعدنا بعض الإشارات إلى ليبنتس في أن نلقى ضوءًا أبعد على وجهة نظر كانط عن الرياضيات. إنه يمكن البرهنة على كل القضايا الرياضية كما يرى ليبنتس بما في ذلك البديهيات، عن طريق التعريفات ومبدأ التناقض. أما كانط فإنه يرى أنه لا يمكن البرهنة على البديهيات الأساسية عن طريق الاستعانة بمبدأ التناقض. ومن ثم فإن الهندسة بديهية في طابعها. غير أن كانط يسلم بأن بديهيات الهندسة الأساسية تعبر عن نظرات في الطبيعة الجوهرية للمكان الذي نتمثله في عيان ذاتي قبلي. ويتضح أنه يمكن التمسك بأنه لا يمكن البرهنة على البديهيات وأنها لا تعبر عن نظرات في الطبيعة الجوهرية للمكان؛ لأنه يمكن التمسك بأنها مسلمات حرة، كما يرى عالم الرياضيات «هلبرت»^(١) مثلاً.

كما يرى ليبنتس أن العقل يتقدم تحليليًا في تطوير العلم الرياضي. فنحن لا نحصل إلا على تعريفات ومبدأ التناقض، ثم نستطيع أن نتقدم بواسطة التحليل. أما بالنسبة لكانط فإن الرياضيات ليست، كما رأينا، علمًا تحليليًا؛ لأنها علم تركيبى يتطلب عيانًا ويتقدم بصورة بنائية. ويصدق هذا على الحساب كما يصدق على الهندسة. والآن إذا قبلنا وجهة النظر، التي يمثلها برتراند رسل، وهي أنه يمكن رد الرياضيات في مآل الأمر إلى المنطق، بمعنى أنه يمكن استتباط الرياضيات البحتة من حيث المبدأ من مفاهيم منطقية أولية، وقضايا لا يمكن البرهنة عليها، فإننا سنرفض نظرية كانط بصورة طبيعية. إننا سننظر إلى هذه النظرية على أنها تُدحض عن طريق كتابي «مبادئ الرياضيات» و«برنكيا ماثماتيكا». بيد أن وجهة نظر رسل عن الرياضيات من حيث إنها تحليلية بصورة خالصة ليست مقبولة بصورة كلية بالتأكيد. وإذا اعتقدنا، مع «براوور»^(٢) مثلاً، أن الرياضيات لا

(١) هلبرت، ديفيد (١٨٦٢ - ١٩٤٣): عالم رياضيات ألماني، عمل أستاذًا في «كوتنجن» منذ عام ١٨٠٥.

كتب عن نظريتي المتغيرات، والأعداد، ورد الهندسة إلى نسق من البديهيات... (المترجم).

(٢) براوور، لوتزن إيجبرتوس يان (١٨٨١ - ١٩٦٦): عالم رياضيات هولندي، وضع ما يعرف بـ

«الحدسية الرياضية» التي أنكرت الأسس المنطقية للرياضيات، واعتبرت الرياضيات مجرد بناءات

عقلية تحكمها قوانين بديهية. من أهم أعماله «في أسس الرياضيات» (عام ١٩٠٧) (المترجم).

تتضمن عياناً في واقع الأمر، فإننا نعطي قيمة أكبر لنظرية كانط، حتى إذا لم نقبل تفسيره للمكان والزمان. ومع ذلك فإنني لا أستطيع - من حيث إنني لست رياضياً - أن أحاول أن أقرر كم من الحقيقة الموجودة في النظرية. إنني لا أستطيع سوى أن ألفت الانتباه إلى واقعة هي أن كل فلاسفة الرياضيات المحدثين لا يتفقون جميعاً على أن الرياضيات ليست، كما يقول كانط، علماً تحليلياً خالصاً.

ومع ذلك لا بد أن ننتبه أيضاً إلى خاصية من خصائص نظرية كانط عن الهندسة أدت بالنقاد إلى القول بأن تطورات رياضية لاحقة شككت في النظرية. إن كانط يعنى بالمكان مكان إقليدس، ويعنى بالهندسة هندسة إقليدس⁽¹⁾. وينجم عن ذلك بالتالي أنه إذا قرأ المهندس خصائص المكان، إن جاز هذا التعبير، فإن هندسة إقليدس تكون هي الهندسة الوحيدة. إن هندسة إقليدس تنطبق بالضرورة على واقع تجريبي، وليس هناك نسق هندسي آخر ينطبق عليها. ومع ذلك لم تتطور هندسات لا إقليدية منذ عصر كانط، وتبين أن مكان إقليدس ليس سوى مكان من الممكنة التي يمكن تصورها. وفضلاً عن ذلك فإن هندسة إقليدس ليست هي الهندسة الوحيدة التي تناسب الواقع، إن جاز هذا التعبير، فأى هندسة يجب أن تُستخدم تعتمد على هدف الرياضى والمشكلات التي يجب أن يعالجها. ومن الخلف، بالفعل، أن نلوم كانط لتحيزه لهندسة إقليدس. وثمة تطورات هندسات أخرى جعلت موقفه لا يمكن التمسك به والدفاع عنه.

وتوخياً للدقة، من التهور أن نقول بدون قيد إن كانط استبعد إمكان أى هندسة لا إقليدية؛ لأننا نجده يقول، مثلاً، «إنه لا يوجد تناقض في مفهوم شكل لا يكون محصوراً بداخل خطين مستقيمين؛ لأن مفهوم خطين مستقيمين ومفهوم تقاطعها لا يحتويان على سلب للشكل. إن الاستحالة موجودة، ليست في المفهوم نفسه، بل في تقاطع المفهوم في المكان؛ أعنى في شروط المكان وتحديداته. بيد أن

(1) لقد كان ليبنتس أيضاً يعنى بالمكان مكان إقليدس (المؤلف).

شروط المكان وتحدياته لهما حقيقة موضوعية؛ أعني أنهما ينطبقان على أشياء ممكنة؛ لأنهما يحتويان في ذاتهما قَبْلًا على صورة التجربة بوجه عام»⁽¹⁾. لكننا حتى إذا أخذنا هذه الفقرة على أنها تقول ضمناً إن الهندسة الإقليدية إمكان منطقي مجرد، فإن كانظ يقرر بوضوح أن هذه الهندسة لا يمكن أن تؤلف في العيان. وهذا هو، بالنسبة لكانظ، نفس الشيء مثلما نقول إنه لا يمكن أن يكون هناك نسق هندسي لا إقليدي. ربما لا يمكن تصور هندسة لا إقليدية بمعنى أن إبطالها يكون، ببساطة، بتطبيق مبدأ التناقض. لكن الرياضيات عند كانظ لا تقوم ببساطة، كما رأينا، على مبدأ التناقض؛ فهي ليست علمًا تحليليًا، وإنما هي علم تركيبى. ومن ثم فإن إمكان البناء أساسى للنسق الهندسى. والقول بأنه يمكن بناء هندسة إقليدية وحدها يعنى، بالفعل، القول بأنه لا يمكن أن تكون هناك أنساق لا إقليدية.

وإذا افترضنا، بالتالى، الطابع البنائى للهندسة، وإذا كان يمكن بناء هندسات لا إقليدية، فإنه ينجم عن ذلك، على أية حال، أنه لا يمكن قبول نظرية كانظ عن الهندسة فى حالتها الراهنة. وإذا كان يمكن تطبيق أنساق لا إقليدية، فإن ذلك يؤكد أنه فى مقابل نظرية كانظ يكون عيان مكان إقليدى شرطاً كلياً وضرورياً لإمكان الموضوعات. لكن عما إذا كان يمكن، أو لا يمكن، مراجعة نظرية كانظ عن ذاتية المكان بطريقة تقبل التطورات الرياضية اللاحقة، فإن هذه ليست مسألة أشعر بأننى أميل إلى تقديم رأى فيها؛ إذ إنها ليست مسألة ذات أهمية من وجهة النظر الرياضية الخالصة. إنها ذات أهمية من وجهة النظر الفلسفية بالفعل، لكن قد تكون هناك أسباب أخرى لإنكار نظرية كانظ عن مثالية المكان والزمان الترنسندنتالية⁽²⁾.

(1) B., 266; A., 220-1.

(2) سلم ليبنتس أيضًا بمعنى ما بمثالية المكان والزمان الترنسندنتالية، لكن بالإشارة إلى تفكير الله، وليس إلى تفكيرنا كما هى الحال عند كانظ. والاختلاف مهم للغاية عند كانظ (المؤلف).

ومع ذلك إذا افترضنا أن كانط برهن على صدق نظريته عن المكان والزمان، فإنه يفترض أنه أجاب عن سؤاله الأول؛ وهو كيف يكون العلم الرياضى ممكناً. كيف نستطيع أن نفسر إمكان المعرفة التركيبية القبلية التي تكون لدينا فى الرياضيات بدون شك؟ إنه يمكن تفسيرها إذا، وإذا كان فقط، المكان والزمان حقيقيين من الناحية التجريبية غير أنهما مثاليان من الناحية الترنسندننتالية بالمعنى الذى وصفناه من قبل.

وثمة ملاحظة أخيرة. قد يخطر ببال القارئ أنه من الغريب أن يعالج كانط الرياضيات على مستوى الحساسية. لكن كانط لم يتصور، بالتأكيد، أن الحساب والهندسة تطورا بالحواس بدون استخدام الفهم. والسؤال هو ما الأساس الضرورى لعمل العقل فى تطوير أنساق قضايا رياضية. إن صور الحساسية القبلية؛ وأعنى بها عيانى المكان والزمان الخالصين، يكوّنان هذا الأساس الضرورى كما يرى كانط. فمن وجهة نظره كل العيان الإنسانى حسى، وإذا كان العيان ضرورياً فى الرياضيات، فإنه يجب أن يكون حسياً فى طابعه. وربما يكون خاطئاً تماماً فى الاعتقاد أن كل عيان إنسانى يكون حسياً بالضرورة. لكنه، على أية حال، لم يرتكب إثماً عندما ذهب إلى استحالة افتراض أن الحواس تبنى أنساقاً رياضية بدون تعاون الفهم.

٣ - يمكننا أن نبدأ بمعالجة «التحليل الترنسندننتالى» بتطوير هذه المسألة المهمة الخاصة بتعاون الحس والفهم فى المعرفة الإنسانية قليلاً.

تنشأ المعرفة الإنسانية من مصدرين أساسيين فى الذهن: المصدر الأول هو ملكة، أو قوة استقبال الانطباعات، وعن طريقها يُعطى لنا الموضوع. إن العيان الحسى يزودنا بمعطيات، ولا نستطيع أن نحصل على موضوعات من حيث إنها معطيات بأية طريقة أخرى. أما المصدر الرئيسى الثانى للمعرفة الإنسانية فهو قوة التفكير فى المعطيات عن طريق المفاهيم. ويُسمى استقبال الذهن للانطباعات «الحساسية» وتسمى ملكة إنتاج التمثلات بصورة تلقائية «الفهم». وتعاون كل من

الملكتين أمر ضروري لمعرفة الموضوعات. «فبدون الحساسية لا يُعطى لنا أى موضوع، وبدون الفهم لا نتعلل أى موضوع. إن الأفكار بدون مضمون تكون خاوية، والعيانات بدون مفاهيم تكون عمياء... ولا يمكن أن نستبدل وظيفتى هاتين القوتين أو الملكتين. فالفهم لا يمكنه أن يعاين شيئاً، والحواس لا يمكن أن تفكر فى شىء. وإنما تنتج المعرفة من تعاونهما معاً»⁽¹⁾.

لكن على الرغم من أن التعاون بين القوتين أمر ضرورى للمعرفة، فإنه يجب علينا ألا نغفل الاختلاف بينهما. ويمكننا أن نميز بين الحساسية وقوانينها من جهة، والفهم وقوانينه من جهة أخرى. ولقد تناولنا علم قوانين الحساسية من قبل. ويجب علينا الآن، بالتالى، أن نوجه اهتمامنا إلى علم قوانين الفهم، وأعنى بذلك المنطق.

والمنطق الذى نهتم به هنا ليس هو المنطق الصورى، الذى لا ينظر إلا إلى صور التفكير ويستخلص من مضمونها ومن الاختلافات فى أنواع الموضوعات التى نستطيع أن نفكر فيها⁽²⁾. إننا نهتم بما يسميه كانط «المنطق الترنسندنتالى». وهو لا يقدم كبديل للمنطق الصورى التقليدى، الذى يقبله كانط ببساطة. إنه يقدم كعلم إضافى وجديد. وهو يهتم، مثل المنطق الصورى الخالص، بمبادئ التفكير القبلى، لكنه يستخلص، خلافاً للمنطق الصورى الخالص، من كل مضمون المعرفة؛ أعنى من علاقة المعرفة بموضوعها؛ لأنه يهتم بمبادئ الفهم ومفاهيمه القبلىة، وبتطبيقها على الموضوعات، ولا يهتم، فى واقع الأمر، بتطبيقها على هذا النوع المعين من الموضوعات أو ذلك، وإنما بتطبيقها على الموضوعات بوجه عام. وبمعنى آخر يهتم المنطق الترنسندنتالى بمعرفة الموضوعات القبلىة من حيث إن

(1) B., 75; A., 51.

(2) عندما نرسم أو نخطط، إن جاز هذا التعبير، صور التفكير الاستدلالي بصورة نسقية، فإننا نهتم ببساطة بهذه الصور نفسها. ويمكن التعبير عن المسألة كلها بصورة رمزية، بدون الرجوع إلى الموضوعات (المؤلف).

هذا هو عمل الفهم. وتقوم الإستاطيقا الترنسندننتالية، كما قلنا ذلك من قبل، بدراسة صور الحساسة الخالصة بوصفها الشروط القبليّة الضرورية للموضوعات المعطاة لنا في العيان الحسى. أما المنطق الترنسندننتالى فيقوم بدراسة مفاهيم الفهم القبليّة ومبادئه من حيث إنها شروط ضرورية للموضوعات (أعنى معطيات العيان الحسى) التى نتعلها (أو نفكر فيها).

ويمكن أن نضع المسألة هكذا. إنه اقتناع كانط بأن هناك مفاهيم قبليّة فى الفهم يتم عن طريقها تأليف (تركيب) تعدد الظواهر. والعلية أحد هذه المفاهيم. ومن ثم هناك مجال لدراسة نسقية لهذه المفاهيم والمبادئ الراسخة فيها. وعندما نتعقب هذه الدراسة نكتشف الطرق التى يؤلف (يركب) بها الفهم الإنسانى الظواهر بالضرورة، ويجعل المعرفة ممكنة.

ويهتم الجزء الثانى «المنطق الترنسندننتالى»؛ وهو «الجدل الترنسندننتالى» بسوء استخدام هذه المفاهيم والمبادئ القبليّة، وامتدادها غير المشروع من الموضوعات المعطاة فى العيان الحسى إلى الأشياء بوجه عام، بما فى ذلك تلك الأشياء التى لا يمكن أن تُعطى لنا من حيث إنها موضوعات بالمعنى الملائم. بيد أننا سنترك بحث هذا الجزء الثانى للفصل القادم. وسنهتم الآن بالجزء الأول، وهو «التحليل الترنسندننتالى». ومهمتنا الأولى هى أن نتأكد من مفاهيم الفهم القبليّة (أى تحليل المفاهيم).

لكن كيف يمكن أن نشرع فى القيام بهذه المهمة؟ ليس مطلوبًا منا أن نقوم بإعداد قائمة كاملة لكل المفاهيم الممكنة، ثم نفصل المفاهيم القبليّة من المفاهيم البعدية أو التجريبية، التى نستخلصها من التجربة الحسية. وحتى إذا كان ذلك ممكنًا من الناحية العملية، فإنه يجب أن يكون لدينا معيار، أو منهج، للتمييز بين المفاهيم القبليّة والمفاهيم التجريبية. وإذا كان لدينا منهج للتأكد من المفاهيم التى تكون بعدية خالصة، فربما يكون استخدام المنهج هو الذى يمكننا من تحقيق هدفنا بدون أن نقوم بإعداد هذه القائمة العامة. والسؤال هو بالتالى عما إذا كانت هناك، بالفعل، طريقة

للتأكد من مفاهيم الفهم القبّلية بطريقة مباشرة ونسقية. إننا بحاجة إلى مبدأ، أو «مفتاح ترنسندنّتالي»، على حدّ تعبير كانط، لاكتشاف هذه المفاهيم.

ويجد كانط هذا المفتاح في ملكة الحكم، التي تكون عنده هي نفسها قوة التفكير. «فنحن نستطيع أن نرد كل عمليات الفهم إلى الحكم، حتى إن الفهم يمكن أن يُتمثل بوصفه قوة الحكم؛ لأنه، بناء على ما قلناه سابقاً، هو قوة التفكير»^(١). والآن: ما الحكم؟ الحكم، الذي هو نفسه التفكير، هو توحيد تمثلات مختلفة لتكوين معرفة واحدة عن طريق مفاهيم»^(٢). ومن ثم فإنه في الحكم تُؤلف (تُركب) التمثلات عن طريق مفاهيم. ولا يمكننا بالتالي أن نضع، بصورة واضحة، حدًا لعدد الأحكام الممكنة، إذا تحدثنا عن أحكام معينة. بيد أننا نستطيع أن نحدد عدد الطرق الممكنة للحكم، وأعني بذلك عدد أنواع الحكم المنطقية، إذا نظرنا إليها بناءً على صورتها. وقد فعل المناطقة ذلك من قبل كما يرى كانط. غير أنهم لم يمضوا بالمسألة أبعد وبحثوا في سبب كون صور الحكم هذه، وهذه الصور فقط، ممكنة. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نجد هنا وبصورة دقيقة «مفتاحنا الترسنندنّتالي»؛ لأن كل صورة من صور الحكم يحددها مفهوم قبّلي. وبالتالي لكي نكتشف قائمة لمفاهيم الفهم القبّلية الخالصة، لا يجب علينا سوى أن نفحص لوحة أنواع الحكم المنطقية الممكنة.

ويمكننا أن نضع المسألة هكذا. الفهم لا يعاين، بل يحكم. والحكم هو التّأليف (التركيب). ومن ثم فإن هناك طرقاً أساسية معينة للتّأليف (أعني وظائف الوحدة في الحكم، على حدّ تعبير كانط)، معروضة في أنواع الحكم المنطقية الممكنة، أو صورها المنطقية الممكنة. وهذه الأنواع تبيّن البناء المنطقي للفهم، إذا نظرنا إليه

(1) B., 44; A., 69.

(2) الحكم، كما يرى كانط، هو معرفة مباشرة بموضوع ما؛ أعني يتمثل موضوع ما. وليس هناك تمثّل، ما عدا العيان، يرتبط بموضوع بصورة مباشرة. فالمفهوم لا يرتبط مباشرة إلا يتمثل آخر، إما بعيان أو بمفهوم آخر (المؤلف).

على أنه قوة موحدة أو مؤلفة. ويمكننا بالتالي أن نكتشف وظائف الفهم المؤلفة الأساسية. «إن وظائف الفهم يمكن أن تكتشف كلها، إذا استطعنا أن نعرض تمامًا وظائف الوحدة في الحكم. وسيبين هذا القسم أن ذلك يمكن أن يتم بسهولة تامة»⁽¹⁾.

لقد تحدثنا بوجه عام حتى الآن عن مفاهيم الفهم الخالصة أو القبليّة. لكن كانط يسميها «المقولات» أيضًا. وربما تكون هذه كلمة أفضل. إن الفهم، الذي هو قوة الحكم، أو التوحيد، أو التأليف (التركيب)، يمتلك بناءً مقوليًا قبليًا؛ أعني أنه يؤلف بالضرورة تمثلات بطرق أساسية معينة، وفقا لمقولات أساسية معينة. وبدون هذا التأليف لا تكون معرفة الموضوعات ممكنة. ولذلك فإن مقولات الفهم هي شروط قبليّة للمعرفة؛ أي إنها شروط قبليّة لإمكان الموضوعات التي نتعلّقها. وبدون أن نتعلّق الموضوعات لا يمكن أن نعرفها بالفعل؛ لأن الحساسية والفهم، كما رأينا، يتعاونان معًا في إنتاج المعرفة، على الرغم من أن وظيفتهما تختلف ويمكن النظر إليهما كلاً على حدة.

ويمكن الآن أن نقدم لوحة كانط الخاصة بأنواع الحكم، أو بالوظائف المنطقية للحكم. وسأقدم في الوقت نفسه لوحته الخاصة بالمقولات من أجل سهولة الاستعمال. ويبين التخطيط الكلي المقولة وما يناظرها، أو يُفترض أنه يناظرها، من وظيفة منطقية. وتوجد اللوحتان في الفصل الأول من «المفاهيم التحليلية»⁽²⁾.

المقولات	الأحكام
(أ) الكم:	(أ) الكم:
١ - الوحدة.	١ - كلي.
٢ - الكثرة.	٢ - جزئي.
٣ - الجملة.	٣ - فردي.

(1) B., 44; A., 69.

(2) B., 95 and 106; A., 70 and 80.

المقولات	الأحكام
(ب) الكيف: ٤ - الإيجاب. ٥ - السلب. ٦ - الحد.	(ب) الكيف: ٤ - موجب. ٥ - سالب. ٦ - لا متناه (معدول).
(ج) العلاقة: ٧ - مُلازمة وقوام. (الجوهر والعرض) ٨ - العلية والتبعية. (العلة والمعلول) ٩ - التفاعل. (التبادل بين الفاعل والمنفعل)	(ج) العلاقة: ٧ - حملية. ٨ - شرطية متصلة. ٩ - شرطية منفصلة.
(د) الجهة: ١٠ - الإمكان وعدم الإمكان. ١١ - الوجود واللا وجود. ١٢ - الضرورة والإمكان.	(د) الجهة: ١٠ - احتمالية. ١١ - تقريرية. ١٢ - ضرورية (يقينية).

ومن ملاحظات كانط على قائمة هذه المقولات أنها لن تُعد بطريقة عشوائية، مثل قائمة مقولات أرسطو، وإنما أعدت بالتطبيق المنظم لمبدأ. ولذلك فإنها تحتوى على كل تصورات الفهم الأصلية الخالصة، أو مقولاته. وهناك، فى واقع الأمر، تصورات خالصة أخرى للفهم، ولكنها مستمدة (قَبَلِيًّا) وإضافية. ويقترح كانط أن يسميها «الكليات الخمس» أو «المحمولات» Predicables ليميزها عن المقولات، غير أنه لم يتعهد بأن يقدم قائمة لها؛ أعنى أن يضع النسق الكامل لتصورات الفهم الأصلية، والتصورات المستمدة الخالصة. ويكفى لغرضه أن يقدم قائمة التصورات الأصلية، أو المقولات.

ومع ذلك كان كانط متفائلاً للغاية في الاعتقاد أنه قدّم قائمة كاملة للمقولات؛ لأنه يتضح أن مبدأه لتحديد ما عساها أن تكون يعتمد على قبول آراء معينة عن الحكم، مأخوذة من منطق عصره. ولذلك كان الباب مفتوحاً لاتباعه لأن يراجعوا قائمته، حتى عندما قبلوا الفكرة العامة عن المقولات القبّلية.

وربما تجدر ملاحظة أن المقولة الثالثة في كل تقسيم ثلاثي تنشأ، كما يرى كانط، من الجمع بين المقولة الثانية والمقولة الأولى. ومن ثم فإن الجملة هي كثرة منظوراً إليها على أنها وحدة؛ والتحديد إيجاب يرتبط بالسلب، والتبادل عليّة جوهر يُحدد بصورة متبادلة، ويتحدد عن طريق جوهر آخر، والضرورة وجود معطى عن طريق إمكان الوجود^(١). وقد يبدو هذا التفسير للتخطيط الثلاثي جذاباً للغاية إلى حد ما، لكن بالنظر إلى المكانة المحورية التي احتلتها فيما بعد في فلسفة هيغل عن طريق فكرة التطوير الثلاثي من خلال الموضوع، ونقيض الموضوع، والمركب، فإن هذا أمر له أهميته وقيّمته عندما نلقت الانتباه هنا إلى ملاحظات كانط.

٤ - ومن ثم فإن هناك، كما يرى كانط، اثنتى عشرة مقولة قبّلية للفهم. لكن ما تبرير استخدامها في تأليف (تركيب) الظواهر؟ ما تبرير انطباقها على الموضوعات؟ إن هذه المشكلة لا تنشأ بالنسبة لاستخدام صور الحساسية القبّلية؛ لأن الموضوعات لا يمكن أن تُعطى لنا على الإطلاق، كما رأينا، إلا عن طريق خضوع مادة الإحساس غير المحددة لصورتي المكان والزمان. ولذلك فمن السخف أن نسأل كيف يحق لنا أن نطبق صورتى الحساسية على الموضوعات؛ لأن هاتين الصورتين شرط ضرورى لتكون هناك موضوعات. لكن الموقف بالنسبة لمقولات الفهم يختلف. فالموضوعات معطاة هناك من قبل في العيان الحسى إن

(١) ومن ثم فإن تصور موجود ضرورى سيكون تصور موجود يتضمن إمكانه الوجود؛ أعنى الذى لا يمكن أن يكون ممكناً فحسب. بيد أن هذا التصور لا يمكن تطبيقه بصورة موضوعية كما يرى كانط (المؤلف).

جاز هذا التعبير. ألا يمكن أن تكون هذه الموضوعات؛ أعنى الظواهر، هي هكذا حتى إن تطبيق مقولات الفهم عليها يشوهها أو يسيء تمثيلها؟ لا بد أن نبين أن التطبيق له ما يبرره.

ويسمى كانط تقديم هذا التبرير «الاستنباط الترنسندنتالي» للمقولات. ويمكن أن يُساء فهم كلمة «استنباط» بسهولة؛ لأنها تفترض اكتشافاً نسقياً لما عساه أن تكون المقولات. وقد تم ذلك من قبل. ولذلك فإن كلمة «استنباط» تعنى فى هذا السياق التبرير، كما يفسره كانط. أما كلمة «ترنسندنتالي» فإن معناها يفهم جيداً بمقابلتها بكلمة «تجريبي». ولا يهتم كانط بتبرير تطبيق المقولات ببيان أن استخدامها مفيد تجريبياً فى هذا العلم أو ذاك مثلاً. إنه يهتم بتبرير تطبيقها ببيان أنها شروط قَبَلية لكل تجربة. ومن ثم يستطيع أن يقول إن هدف التبرير الترنسندنتالي كله هو بيان أن تصورات الفهم القَبَلية أو مقولاته هي شروط قَبَلية لإمكان التجربة.

ويمكن أن نحدد المشكلة بصورة أكثر دقة. إن المكان والزمان هما شرطان قَبَليان للتجربة أيضاً. بيد أنهما شرطان ضروريان لكى تُعطى الموضوعات لنا. ومن ثم فإن مهمة التبرير الترنسندنتالي هي بيان أن المقولات شروط ضرورية لكى تتعقل الموضوعات. وبمعنى آخر لا بد أن يأخذ تبرير تطبيق المقولات على الموضوعات صورة بيان أنه لا يمكن تعقل الموضوعات إلا عن طريق مقولات الفهم التى تقوم بالتأليف (التركيب). ولما كان تعقل الموضوعات ضرورياً لمعرفة، فإن بيان أن الموضوعات لا يمكن أن تتعقل إلا عن طريق المقولات هو بيان أنها لا يمكن أن تُعرف إلا عن طريق المقولات. وبيان ذلك هو بيان أن تطبيق المقولات له ما يبرره؛ أعنى أن لها صحة موضوعية.

وهذا الخط من التفكير متضمن فى ثورة كانط الكوبرنيقية بصورة جلية وواضحة. إن استخدام المقولات لا يمكن تبريره بناء على الفرض الذى يقول إن الذهن لا بد أن يتفق مع الموضوعات. لكن إذا كان يجب أن تتفق الموضوعات مع

الذهن، حتى نعرفها، وإذا كان ذلك يعنى أنها لا بد أن تخضع لمقولات الفهم لتكون موضوعات بالمعنى التام، فإننا لا نحتاج إلى تبرير أبعد لاستخدام المقولات.

وليس من السهل على الإطلاق تتبع حجة كانط الخاصة بالتبرير الترنسندنتالى. لكنه يدخل في سياقها فكرة مهمة، ولا بد من بذل جهد لتقديم تفسير مختصر لها، حتى لو خاطرنا بالتبسيط المفرط لخط تفكيره. وعندما أقوم بهذه المحاولة، فإننى سأحصر انتباهى في التبرير كما هو مُعطى في الطبعة الثانية من كتاب «نقد العقل الخالص»، الذى يختلف، إلى حد ما، عن التبرير المعطى في الطبعة الأولى.

يعرّف كانط موضوع المعرفة بأنه «ذلك الذى يتحد في تصوره تعدد عيان مُعطى»⁽¹⁾. فبدون التأليف (التركيب) لا يمكن أن تكون هناك معرفة. إن تدفقاً محضاً من تمثيلات غير مرتبطة، إن جاز هذا التعبير، لا يمكن أن نسميه معرفة. ومن ثم فإن التأليف هو عمل الفهم. إن ربط التعدد (والوصل والربط هما الكلمتان اللتان يستخدمهما كانط) لا يمكن أن تقدمه الحواس على الإطلاق... لأنه فعل تلقائية قوة التمثل. ولما كان يجب علينا أن نسمى هذه المَلَكَة الفهم حتى نميزها عن الحساسية، فإن كل ربط، سواء أكان نعيه أم لا نعيه، وسواء أكان لتعدد العيان أم لتصورات متنوعة، فإنه فعل للفهم. ونعطي لهذا الفعل اسماً عاماً هو التأليف أو «التركيب»⁽²⁾.

وتحتوى فكرة الربط على عنصر آخر إلى جانب تصورات التعدد وتصورات تأليفه، هذا العنصر هو تمثّل وحدة التعدد. ومن ثم يمكن أن نصف الربط بأنه «تمثّل وحدة التعدد التأليفية»⁽³⁾.

(1) B., 137.

(2) B., 129-30.

(3) B., 130.

ولا يشير كانط هنا إلى مفهوم الوحدة القبلية، أو إلى مقولة الوحدة التي تظهر في قائمة المقولات. ولا يقول إن كل ربط يتضمن تطبيق هذه المقولة؛ لأن تطبيق أى مقولة، سواء أكانت مقولة الوحدة أم أى مقولة أخرى، يفترض الوحدة التي يتحدث عنها. فعن أى شيء يتحدث كانط؟ إنه يتحدث عن الوحدة التي تكمن في العلاقة بذات واحدة تدرك وتفكر. فنحن نتعلل الموضوعات أو نفكر فيها عن طريق المقولات، لكننا لا نتعللها بدون هذه الوحدة. وبمعنى آخر، عمل الفهم الخاص بالتأليف لا يكون ممكناً إلا بداخل وحدة الوعي.

وهذا معناه أنه لا يمكن تعقل تعدد العيان، أو الإدراك، ويصبح، من ثم، موضوعاً للمعرفة إذا لم يرتبط الإدراك والتعقل (التفكير) في ذات واحدة حتى إن الوعي بالذات يمكن أن يلزم كل التمثلات. ويعبر كانط عن هذا بقوله إن الأنا أفكر لا بد أن تكون لديها القدرة على أن تلازم كل تمثلاتنا. وليس ضرورياً أن أفكر في إدراكي وتفكيري على أنه إدراكي أنا وتفكيري أنا. غير أنه بدون إمكان هذا الوعي لا يمكن أن تُعطى وحدة لتعدد العيان؛ أعني لن يكون هناك ربط ممكن. «لا بد أن تكون الأنا أفكر قادرة على أن تلازم كل تمثلاتي. إذ بدون ذلك سيكون ثمة شيء مُتمثل في لا يمكن أن أفكر فيه على الإطلاق. على الأقل لا يكون شيئاً بالنسبة لي... ومن ثم فإن تعدد العيان على صلة ضرورية بالأنا أفكر في الذات عينها التي يوجد فيها هذا التعدد»⁽¹⁾. ومن الخلف والاستحالة أن أتحدث عن امتلاكى أى فكرة إذا لم يستطع الوعي بالذات أن يلزمها. ومن الخلف والاستحالة أن نتحدث عن تعدد الإدراك الذي نفكر فيه، إذا لم يستطع الوعي نفسه أن يلزم الإدراك والتفكير.

ويُسمى كانط هذه العلاقة بين الذات وتعدد العيان (أعني العلاقة التي يعبر عنها بقوله إن الأنا أفكر يجب أن تكون لديها القدرة على أن تلازم التمثلات كلها) «الوعي الخالص»، ليميزها عن الوعي التجريبي؛ أعني الوعي التجريبي بحالة

(1) B., 132.

سيكولوجية معطاة من حيث إنها حالتى أنا. إن الوعى التجريبي الذى يلازم تمثلات مختلفة مشتت. فى لحظة أمارس فعلاً تجريبياً من أفعال الوعى بالذات، يلازمه تمث معطى، ولا أمارسه فى لحظة أخرى. إن الوعى التجريبي، شأنه شأن التمثلات التى تلازمه، مشتت. غير أن إمكان أنا أفكر التى تلازم كل التمثلات هو شرط دائم للتجربة، ويفترض وحدة الوعى الترنسندننتالية (وليس التجريبية) التى لا تُعطى لى بوصفى موضوعاً، وإنما تكون شرطاً أساسياً وضرورياً لأن يكون أى موضوع موجوداً بالنسبة لى. وإذا لم نستطع أن نحيل تعدد العيان، إن جاز هذا التعبير، إلى وحدة الوعى، فإنه لا يمكن أن تكون هناك تجربة، أعنى لا يمكن أن تكون هناك معرفة. أو لا يمكن أن تكون هناك موضوعات إذا عبرنا عن المسألة بصورة أقل ذاتية.

ولا يعنى كانط بالتأكيد أنه يجب على أن أعى أولاً نفسى بوصفى ذاتاً أو أنا قبل أن أستطيع أن أقوم بأى تأليف. إنه ليس لدى وعى سابق بأنا واحدة ذاتية دائمة. فكل ما فى الأمر أننى عن طريق أفعال تتجه نحو ما هو معطى أعياها بوصفها أفعالى أنا. إن الوعى بالذات والوعى بما يرتبط بالذات من الناحية المعرفية يرتبطان معاً فى الذات حتى إن الوعى بالذات لا يكون تجربة سابقة من الناحية الزمنية. وفى الوقت نفسه تكون وحدة الوعى (بالمعنى الذى تكون فيه «أنا أفكر» لديها القدرة على أن تلازم كل تمثلاتى)، ووحدة الوعى الترنسندننتالية شرطان قَبَلَيان للتجربة. وبدون الربط لا تكون هناك تجربة. ويستلزم الربط وحدة الوعى.

وعندما يتحدث كانط عن وحدة الوعى؛ وحدة الإدراك والتفكير فى ذات واحدة، من حيث إنها شرط للتجربة، فإنه قد يبدو أنه يقول شيئاً واضحاً جلياً. لكن، إذا كان الأمر كذلك، فإنها حقيقة واضحة يبدو أنه قد تغاضى عنها أولئك الذين أغفلوا الذات من حيث إنها ذات، وركزوا على الأنا التجريبية من حيث إنها موضوع حتى إنهم شعروا بأنهم على حق فى تفكيك النفس إلى سلسلة من أحداث

سيكولوجية، أو في وصفها بأنها بناء منطقي بسيط؛ أعنى أنها مجموعة هذه الأحداث. وإذا وضعنا في اعتبارنا هؤلاء الظاهريين، فإنه يبدو أن كانط يلفت الانتباه إلى مسألة ذات أهمية عظيمة.

ومع ذلك فإن هناك سؤالاً يثار وهو: ما علاقة كل ذلك بتبرير تطبيق المقولات؟ والرد هو، باختصار، كالاتي. ليست هناك تجربة موضوعية، وليست هناك معرفة بالموضوعات ممكنة إذا لم يرتبط تعدد العيان في وعي ذاتي واحد. غير أن كل تأليف يحدثه الفهم، وعن طريق الفهم يُحال تعدد التمثلات إلى وحدة الوعي. ومن ثم فإن الفهم يؤلف (يركب) عن طريق مقولاته القبليّة. وبالتالي لا تكون هناك تجربة موضوعية، ولا معرفة بالموضوعات، ممكنة إلا عن طريق تطبيق المقولات. إن عالم التجربة يتكون بتعاون الإدراك والتفكير في تطبيق صور الحساسية القبليّة وتطبيق مقولات الفهم. وهكذا تشير المقولات إلى موضوعات؛ أعنى أنه يكون لها إشارة موضوعية؛ لأن كل الموضوعات، لتكون موضوعات، لا بد أن تتفق معها.

وتستحق كلمات كانط أن نقبسها ونستشهد بها «يندرج التعدد الذي يأتينا عن طريق المعطى في عيان حسي يصل إلينا بالضرورة في صورة وحدة الوعي التأليفية للإدراك المباطن؛ لأن وحدة العيان لا تكون ممكنة إلا بواسطتها فحسب. بيد أن عمل الفهم الذي عن طريقه يوضع تعدد التمثلات المعطاة (سواء أكانت عيانات أم تصورات) تحت وعي واحد، هو الوظيفة المنطقية للأحكام. وبالتالي فإن كل التعدد، من حيث إنه معطى في عيان تجريبي واحد، يتحدد بالنظر إلى إحدى وظائف الحكم المنطقية، التي بها يوضع تحت وعي واحد. إن المقولات ليست، بالتالي، شيئاً سوى وظائف الحكم هذه، من حيث إن التعدد في عيان معطى يتحدد بالنظر إليها. ومن ثم فإن التعدد في عيان معطى يخضع بالضرورة للمقولات»⁽¹⁾. وأيضاً «إنني أتمثل التعدد المتضمن في عيان خاص بي عن طريق تأليف الفهم من حيث إنه ينتمي إلى وحدة الوعي الذاتي الضرورية. ويحدث هذا عن طريق المقولة»⁽²⁾.

(1) B., 143.

(2) B., 144.

٥ - ومع ذلك فإن سؤالاً آخر يُثار وهو أن لدينا تعددًا متنوعًا لمعطيات العيان من جهة، وكثرة من المقولات من جهة أخرى، فما الذى يحدد أى مقولة أو أى المقولات التى تُطبق؟ إننا نحتاج إلى بيان رابطة تربط. لا بد أن يكون هناك تناسب أو تجانس بين معطيات العيان الحسى والمقولات إذا كانت معطيات العيان الحسى لا بد أن تتدرج تحت المقولات. بيد أن «تصورات الفهم الخالصة غير متجانسة تمامًا عندما نقارنها بالعيانات التجريبية (أو حتى عندما نقارنها بعيانات حسية بوجه عام)، ولا يمكن أن نكتشفها فى أى عيان على الإطلاق. فكيف يكون إدراج العيانات الحسية تحت المقولات، ومعه تطبيق المقولات على الظواهر ممكنًا؟»^(١) تلك هى المشكلة.

ولكى يحل كائط هذه المشكلة يلجأ إلى الخيال الذى يتصوره بأنه قوة بسيطة، أو ملكة بين الفهم والحساسية. الخيال ينتج «التخطيط» أو الرسوم التخطيطية ويحملها من حيث هى كذلك. والتخطيط هو بوجه عام قاعدة أو إجراء لإنتاج الصور التى تعين للمقولة الحدود التى تسمح بتطبيقها على الظواهر. إن التخطيط ليس نفسه صورة، وإنما يمثل إجراءً عامًا لتكوين الصور. «إننى أسمى هذا التمثل لإجراء عام للخيال لتزويد تصور ما بصورته تخطيط هذا التصور»^(٢). إن التخطيط، من حيث هو عام، يشبه التصور، أما الصورة، من حيث إنها خاصة، فتشبه تعدد العيان. ومن ثم فإن الخيال يستطيع أن يتوسط بين تصورات الفهم وتعدد العيان.

ولم يكن كائط بالتأكيد هو الفيلسوف الأول الذى يؤكد وظيفة الصورة المتوسطة؛ إذ إن هذه الوظيفة تعزى إلى الصورة فى المذهب الأرسطى فى العصور الوسطى مثلاً. غير أن المنظور إلى هذا الموضوع فى فلسفة كائط يختلف، ولا بد أن يختلف بوضوح عن منظور المذهب الأرسطى فى العصور

(1) B., 176; A., 137-8.

(2) B., 179-80; A., 140.

الوسطى. فالصورة في المذهب الأرسطي في العصور الوسطى هي نتيجة عمليات على مستوى الحس وتقوم، بدورها، كأساس للتجريد العقلي. أما عند كانط فإنها نتاج تلقائي لقوة الخيال التي تعمل وفقاً لتخطيط ينتجه الخيال نفسه. ويجب ألا ننسى أن الموضوع عند كانط لا بد أن يتفق مع الذهن، وليس العكس.

ولكى يبين كانط ما يقصده، فإنه يقدم مثلاً أو مثالين من الرياضيات. فأننا نستطيع أن أنتج صورة للعدد خمسة، مثلاً، بأن أضع خمس نقاط واحدة إثر الأخرى بهذه الطريقة «.....». لكن تخطيط العدد خمسة ليس هو نفسه هذه الصورة، أو أي صورة أخرى؛ فهو يمثل الطريقة التي يمكن أن تتمثل بها كثرة ما في صورة وفقاً لمفهوم معين. إن التخطيط يقوم بتوحيد مفهوم الظاهرة وتعددتها؛ أعني أنه يقوم بتطبيق المفهوم على الظاهرة. كما يستشهد كانط بمثال غير رياضي وهو مفهوم الكلب. فتخطيط هذا المفهوم هو قاعدة لإنتاج تمثل ضروري لتطبيق المفهوم على حيوان معين.

ويمكن أن تكون هذه الأمثلة والتوضيحات مضللة إلى حد كبير؛ لأننا لا نهتم هنا، أساساً، بمفاهيم رياضية، ولا بأفكار تجريبية بعدية مثل مفهوم الكلب، وإنما نهتم بمقولات الفهم الخالصة. ولا نهتم بالتخطيط أو القواعد لإنتاج صور يمكن أن نختارها أو نغيرها، وإنما نهتم بالتخطيط الترنسندنتالي الذي يحدد قبلياً الشروط التي بموجبها يمكن أن تنطبق مقولة على أي تعدد. ومع ذلك فإن أمثلة كانط، التي يأخذها من تطبيق مفاهيم رياضية ومن أفكار قبليّة على معطيات الإدراك، لا يقصد منها سوى أن تخدم بوصفها مدخلاً لفكرة التخطيط العامة.

يحدد تخطيط المقولات الترنسندنتالية الشروط التي وفقاً لها يمكن تطبيق المقولات على الظواهر. ويعنى هذا بالنسبة لكانط تحديد الشروط الزمنية التي وفقاً لها يمكن تطبيق مقولة على الظواهر؛ لأن الوضع في الزمان هو الخاصية الوحيدة المشتركة بالنسبة لكل الظواهر أيًا كانت، بما في ذلك حالات النفس التجريبية. ومن ثم يستطيع كانط أن يقول إن «التخطيط ليس سوى التحديدات الزمنية قبلياً وفقاً لقواعد»⁽¹⁾. إن الزمان هو الشرط الصوري لربط، أو ارتباط، كل التمثيلات.

(1) B., 184; A., 145.

وللتحديد الترنسندننالى للزمان، الذى هو نتاج الخيال، مركز وظيفى فى كلا المعسكرين؛ فهو مجانس للمقولة التى تكون إسكيميا أو تخطيطاً له، من حيث إنه كلى، ومن حيث إنه يقوم على قاعدة قَبَلية. ومجانس للظواهر، من حيث إنه (الزمان) متضمن فى كل تمثّل تجريبيى للتعدد. «ومن ثمّ فإنّ تطبيق المقولة على الظواهر يصبح ممكناً عن طريق تحديد الزمان الترنسندننالى الذى يسمح، من حيث إنه تخطيط لتصورات الفهم، بإدراج الظواهر تحت المقولة»^(١).

ولا يناقش كانط التخطيط الخاص بالمقولات الخاصة بالتفصيل، وما يقوله فى بعض الأمثلة يصعب فهمه إلى حد كبير. ولما كنت، بالتالى، لا أريد أن أشغل نفسى بمشكلات التفسير المسهبة، فإننى لن أذكر سوى نماذج قليلة.

إذا اتجهنا نحو مقولات العلاقة، فإننا نجد أن تخطيط مقولة الجوهر هو «دوام الواقعى فى الزمان»^(٢)؛ أعنى تمثله من حيث إنه قوام لتحديد الزمان التجريبيى. ومن حيث إنه قوام، بالتالى، فإنه يبقى ويدوم حين يتغير كل شىء آخر»^(٣). أعنى أنه لى ينطبق مفهوم الجوهر على معطيات الإدراك، لا بد أن يحدده تخطيط الخيال؛ ويتضمن هذا تمثّل الجوهر بأنه قوام التغير الدائم فى الزمان. ولا يمكن تطبيق المقولة على الظواهر إلا فى هذه الصورة التى لها تخطيط أو رسم تخطيطى.

وتخطيط مقولة العلة هو «الواقعى الذى يتبعه باستمراره شىء آخر. فهو يكمن، بالتالى، فى تتابع التعدد، من حيث إن هذا التتابع يخضع لقاعدة»^(٤). ولا يريد كانط أن يقول إن مفهوم العلية ليس سوى مفهوم التتابع المنتظم. فما يعنيه هو أن مقولة العلة لا يمكن تطبيقها على الظواهر إذا لم يكن لها تخطيط أو رسوم تخطيطية عن طريق الخيال الذى يتضمن تمثّل التتابع المنتظم فى الزمان.

(1) B., 178; A., 139.
(2) B., 183; A., 144.
(3) Ibid.
(4) B., 183; A., 144.

وتخطيط المقولة الثالثة للعلاقة، وهي مقولة التبادل بين الفاعل والمنفعل هو «وجود تعينات (أى أعراض) الواحدة والأخرى معاً وفقاً لقاعدة عامة»⁽¹⁾. ولا يعنى كانط هنا أيضاً أن وجود الجواهر مع أعراضها هو كل ما يوجد فى مفهوم التبادل. بيد أن هذا المفهوم لا يمكن أن ينطبق على الظواهر إذا لم يُعط صورة تتضمن هذا التمثل للوجود معاً فى الزمان.

ولنأخذ، أخيراً، المقولتين الأخيرتين من مقولات الجهة، إن تخطيط مقولة الوجود هو الوجود فى زمان معين، بينما تخطيط مقولة الضرورة هو وجود موضوع فى الزمان كله. والضرورة، من حيث إنها مقولة، لا تعنى ببساطة الوجود فى الزمان كله. إنها تعنى، كما رأينا من قبل، الوجود المعطى عن طريق الإمكان الخالص للوجود. بيد أنه لا يمكن تطبيق المقولة، كما يرى كانط، إذا لم يحددها الخيال من جهة الزمان لتتضمن تمثّل الوجود فى الزمان كله. وهذا شرط ضرورى لإمكانها. إننا لا نستطيع أن نتمثّل لأنفسنا شيئاً بوصفه ضرورياً إلا بتمثّله بوصفه موجوداً فى الزمان كله. وتنتمى هذه الفكرة إلى المقولة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية. والمقولة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية هى وحدها المقولة التى تُطبق باستمرار.

وتنشأ مشكلة يمكن أن نشير إليها هنا باختصار. يستخدم كانط، كما رأينا، لفظ مقولة ومفهوم خالص أو قبلى ليشير إلى نفس الشيء. ومن ثم توصف المقولات بأنها وظائف منطقية. إنها صور خالصة للفهم الذى يجعل التأليف ممكناً، لكنها لا تمثل أى موضوع، إذا أخذناها فى ذاتها بصرف النظر عن تطبيقها على الظواهر. ويمكن أن نسأل فى هذه الحالة عما إذا كانت كلمة «مفهوم» ليست تسمية خاطئة. ونجد «كامب سميث» يؤكد، فى تعليقه على كتاب «نقد العقل الخالص»⁽²⁾، أن كانط عندما يتحدث عن المقولات، فإنه يعنى باستمرار التخطيط

(1) B., 183-4; A., 144.

(2) P. 340; See Biography.

أو الرسوم التخطيطية. ومن ثم فإن الفصل الخاص بتخطيط المقولات يتضمن ببساطة تعريفاتها الموجلة. إن المقولات الملائمة، من حيث إنها صور خالصة للفهم، هي ببساطة وظائف منطقية وليس لها مضمون أو معنى محدد. فمفهوم الجوهر، على سبيل المثال، هو ما يسميه كانط بتخطيط مقولة الجوهر. وليس هناك مجال لمفهوم خالص للجوهر سوى فكرة الجوهر مُعرّقة بالتخطيط.

وبالتأكيد هناك الكثير الذي يجب أن نقوله عن وجهة النظر هذه. إذا اتجهنا إلى المفاهيم الرياضية، فإننا قد نسلم بأن تمثل قاعدة عامة، أو إجراء عام، لرسم مثلثات هو مفهوم المثلث. وفي الوقت نفسه عندما يقول كانط بالتأكيد إن المقولات التي ليس لها تخطيط أو رسوم تخطيطية لا يكون لها معنى يكفى لأن يقدم لنا مفهوم موضوع ما، وأنها «ليست سوى وظائف الفهم لإنتاج مفاهيم»⁽¹⁾. فإنه ينسب إليها أيضاً مضموناً ما، حتى إذا لم يكف هذا المضمون ليمثل موضوعاً. «فلو أننا أهملنا التحديد الزمني للدوام، فإن الجوهر، مثلاً، لا يعنى سوى شيء يمكن التفكير فيه بوصفه ذاتاً، دون أن يكون محمولاً لأى شيء آخر»⁽²⁾. وربما لا أستطيع أن «أكون شيئاً» عن هذه الفكرة، على حد تعبير كانط. بيد أن هذا يعنى أنني لا أستطيع أن أطبقها لتمثل موضوعاً؛ أعنى موضوعاً من حيث إنه موضوع ممكن للتجربة، والتجربة من حيث إنها تجربة حسية. ومع ذلك فإن الحقيقة تظل وهى أن كانط ينسب معنى ما أو مضموناً إلى المقولة التي ليس لها تخطيط أو رسوم تخطيطية. إن هذا المعنى ليس محددًا بصورة تكفى لتقديم معرفة، غير أنه يمكن التفكير فيها من حيث إنها إمكان منطقي. لقد حاول الميتافيزيقيون، كما يرى كانط، أن يستخدموا المقولات الخالصة من حيث إنها مصدر لمعرفة الأشياء فى ذاتها. واستخدام المقولات الخالصة بهذه الطريقة هو إساءة استخدام لها. بيد أن الإمكان الخالص لسوء الاستخدام يفترض أن لها معنى ما.

(1) B., 187; A., 147.

(2) B., 186; A., 147.

٦ - الفهم ينتج، بالتالي، مبادئ معينة قَبَلِيَّة تخدد شروط إمكان التجربة الموضوعية؛ أعنى شروط إمكان تجربة الموضوعات. أو نقول بعبارة أخرى إن الفهم ينتج مبادئ معينة قَبَلِيَّة تكون قواعد للاستخدام الموضوعي للمقولات. ولكي نتأكد، بالتالي، ما عساها أن تكون هذه المبادئ، فإنه لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى لوحة المقولات المتعينة أو المملوءة. «تقدم لنا لوحة المقولات المرشد الطبيعي للوحة المبادئ؛ لأن لوحة المبادئ ليست سوى قواعد للاستخدام الموضوعي للوحة المقولات»^(١).

ويسمى كائناً المبادئ التي تناظر مقولات الكم «بديهيات العيان». وهو لا يذكر بديهيات معينة، غير أنه يخبرنا أن مبادئها العام هو «كل العيانات هي مقادير ممتدة»^(٢). وهذا مبدأ من مبادئ الفهم الخالص، ولذلك فإنه لا يمكن أن يكون مبدأ رياضياً (أى إن المرء لا يميل إلى الاعتقاد بأنه كذلك)؛ لأن المبادئ الرياضية مستمدة من عيانات خالصة عن طريق توسط الفهم، وليست مستمدة من الفهم الخالص نفسه. وفي الوقت نفسه يفسر مبدأ بديهيات العيان هذا، كما يرى كائناً، لماذا يمكن تطبيق قضايا الرياضيات التآلفية القَبَلِيَّة على التجربة. فما تؤكد الهندسة عن العيان الخالص للمكان مثلاً، لا بد أن يكون صحيحاً بالنسبة لعيانات تجريبية إذا كانت كل العيانات مقادير ممتدة. ولما كان المبدأ هو نفسه شرطاً للتجربة الموضوعية في حقيقة الأمر، فإن إمكان تطبيق الرياضيات هو أيضاً شرط للتجربة الموضوعية. وقد نضيف أنه إذا فسّر مبدأ بديهيات العيان لماذا يمكن تطبيق قضايا الرياضيات التآلفية القَبَلِيَّة على الواقع الظاهري، فإنه يفسر أيضاً إمكان الفيزياء الرياضية.

ويسمى كائناً المبدأ الذي يناظر مقولات الكم التي لها تخطيط أو رسوم تخطيطية «استباقات التجربة». والمبدأ العام لهذه الاستباقات هو «في كل الظواهر،

(1) B., 200; A., 161.

(2) B., 202; A., 162.

الواقعي الذي هو موضوع للإحساس هو ذو كمية تتصف بالشدة Intensive، أعني ذو درجة»^(١). ويسلم كانط عندما يناقش تخطيط مقولات الكم بأنها تتضمن تمثلاً درجة الشدة، وهي فكرة تتضمن إمكان الزيادة في الشدة وإمكان النقص حتى صفر (النفى). إنه يقال لنا، بالتالي، بأنه في المبدأ العام لاستباقات التجربة، لا بد أن يكون لكل الإدراكات التجريبية، من حيث إنها تتضمن الإحساس، درجات الشدة. ويقدم هذا المبدأ، بالتالي، أساساً قبلياً للقياس الرياضي للإحساس.

وإذا أخذنا هذين المبدأين معاً؛ وهما مبدأ بديهيات العيان، ومبدأ استباقات التجربة، فإننا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمكناننا من أن نقوم بتنبؤات عن عيانات أو إدراكات مستقبلية. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نتنبأ قبلياً بما عساها أن تكون إدراكات المستقبل، ولا نستطيع أن نتنبأ بكم الإدراكات التجريبية (الإدراكات التي تتضمن الإحساس). إننا لا نستطيع أن نتنبأ بأن موضوع الإدراك القادم سيكون أحمر مثلاً. بيد أننا نستطيع أن نتنبأ بأن كل العيانات أو الإدراكات ستكون مقادير تتصف بالشدة (لها درجة)، وأن كل الإدراكات التجريبية بما في ذلك الإحساس سيكون لها مقدار يتصف بالشدة (له درجة).

ويضيف كانط هذين المبدأين معاً بوصفهما مبدأين رياضيين، أو هما، بالأحرى، مبدأان للاستخدام الرياضي للمقولات. وعندما نقول هذا فإن كانط لا يعني أن المبدأين قضيتان رياضيتان. فهو يعني أنهما يتصلان بالعيان، ويبرران إمكان تطبيق الرياضيات.

وتسمى المبادئ التي تناظر مقولات العلاقة التي لها تخطيط أو رسوم تخطيطية بـ «نظائر التجربة». ومبدأها الأساسي العام هو «التجربة ليست ممكنة إلا بتمثل ارتباط ضروري للإدراكات»^(٢). إن التجربة الموضوعية، أعني معرفة

(1) B., 207; A., 166.

(2) B., 218. ، يختلف هذا عن الطبعة الأولى، ص ١٧٦ - ١٧٧ (المؤلف).

موضوعات الحس ليست ممكنة بدون تأليف للإدراكات، متضمناً وجود الوعي بوحدة التعدد التأليفية. غير أن هذه الوحدة التأليفية، التي تعي صنوف الارتباط، تشارك بها الذات، أعنى أنها قبليّة. وصنوف الارتباط القبليّة ضرورية. ومن ثم فإن التجربة ليست ممكنة إلا بتمثل صنوف الارتباط بين موضوعات الإدراك.

وينظر كانط إلى النظائر الثلاث على أنها قواعد، أو توجيهات للاستخدام التجريبي للفهم في اكتشاف صنوف عينية من الارتباط. وهي تناظر ما يسميه كانط أحوال الزمان الثلاثة، وهي الدوام، والتتابع، والمعية. ويمكن فهم ما يعنيه هذا بصورة جيدة بالنظر في النظائر نفسها. إنها تُصاغ كالاتي. أولاً «الجوهر يدوم ويبقى في كل تغير للظواهر، وكميته في الطبيعة لا تزيد ولا تنقص»⁽¹⁾. ثانياً «تحدث كل التغيرات وفقاً لقانون ارتباط العلة والمعلول»⁽²⁾. ثالثاً «كل الجواهر من حيث إنها تُدرك معاً في المكان، في تفاعل شامل»⁽³⁾.

وتتناظر هذه المبادئ بوضوح مقولات العلاقة التي لها تخطيط أو رسوم تخطيطية، وهي الجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والتبادل بين الفاعل والمنفعل. وهي مبادئ قبليّة، ولذلك فإنها تسبق التجربة. لكن على الرغم من أنها تخبرنا عن علاقات، أو قضايا، فإنها لا تتنبأ، أو لا تمكّننا من أن نتنبأ بعلاقة مجهولة. ولذلك فإنها تختلف عن النظائر الرياضية كما يرى كانط. فالنظيرة الأولى، مثلاً، لا تخبرنا عما عساه أن يكون الجوهر الدائم في الطبيعة؛ إذ إنها تخبرنا بدلاً من ذلك بأن التغير يحتوى على الجوهر، وأنه حيثما يوجد جوهر، فإنه يحتفظ بكميته الإجمالية. وهذا صحيح سواء قررنا بناء على أسس تجريبية أن الجوهر، أو الحامل، في الطبيعة لا بد أن يُسمى مادة (كما يعتقد كانط)، أو طاقة، أو شيء آخر. وإذا وضعنا المسألة بدقة، فإننا نقول إن النظيرة تخبرنا بأن الكمية الإجمالية للجوهر في الطبيعة تبقى ثابتة، بيد أنها لا تخبرنا ما عساه أن تكون. ولا نستطيع

(1) B., 224; A., 182.

(2) B., 232; A., 189.

(3) B., 256; A., 211.

أن نكتشف ذلك بصورة قَبَلِيَّة. كما أن النظرية الثانية تخبرنا بأن كل التغيرات علّية، وأى معلول معطى لا بد أن تكون له علّة محددة. ولكن على الرغم من أننا قد نعرف المعلول، فإننا لا نستطيع أن نكتشف ما عساها أن تكون العلّة بالاستخدام المحض للنظرية الثانية. إنه ينبغي علينا أن نلجأ إلى التجربة، إلى البحث التجريبي. إن النظرية أو المبدأ منظم في طبيعته؛ بمعنى أنه يرشدنا في استخدام مقولة العلّة. وبالنسبة للنظرية الثالثة، فإنه يتضح بصورة أكثر جلاء أنها لا تخبرنا ما عساها أن تكون الأشياء التي توجد معاً في المكان، أو ما عساها أن تكون تفاعلاتها. لكنها تخبرنا قَبَلِيًّا، وبمعنى عام، ما الذي يجب علينا أن نبحث عنه.

وتُسمى المبادئ التي تناظر مقولات الجهة «مسلمات التفكير التجريبي بوجه عام». وهي كالاتي⁽¹⁾: أولاً «ما يتفق مع شروط التجربة الصورية (وأعنى العيان والتصورات) هو ممكن، وثانياً «ما يرتبط بشروط التجربة المادية (وأعنى شروط الإحساس) هو واقعي». وثالثاً «ما يتحدد ارتباطه بالواقعي وفق الشروط العامة للتجربة هو ضروري (أعنى يوجد بالضرورة)».

ومن المهم أن نعي أن هذه المسلمات لا تخص، كما يرى كانط، سوى علاقة العالم، أعنى علاقة موضوعات التجربة، بملكاتنا المعرفية. فالمسألة الأولى، مثلاً، لا تقرر سوى أن ما يمكن أن يخضع من حيث هو كذلك للشروط الصورية للتجربة هو موجود ممكن، أعنى أنه موجود داخل واقع تجريبي. إنه لا يقرر أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود، أو موجودات، تجاوز الواقع التجريبي بتجاوز الشروط الصورية للتجربة الموضوعية. فالله، مثلاً، ليس موجوداً ممكناً في العالم الفيزيائي، ولكن قول ذلك لا يعنى أنه ليس هناك إله، ولا يمكن أن يكون هناك إله. إن موجوداً روحياً لا متناهياً يجاوز تطبيق الشروط الصورية للتجربة، ومن ثم فإنه لا يكون ممكناً من حيث إنه موضوع فيزيائي، أو موضوع للتجربة. بيد أن الموجود الإلهي ممكن من الناحية المنطقية، على الأقل بمعنى أنه لا وجود لتناقض منطقي في فكرته. وقد تكون هناك حجج للإيمان بهذا الموجود.

(1) B., 265-6; A., 218.

إن المسلمات هي، كما قررنا من قبل، مسلمات للتفكير التجريبي. ومن ثم فإن المسلمة الثانية تقدم لنا تعريفاً أو تفسيراً للواقع عند الاستخدام التجريبي للمصطلح. فهي تعادل القول إنه لا يمكن قبول شيء في العلوم بوصفه واقعياً لا يرتبط بإدراك تجريبي، وبالإحساس أيضاً، وفق تحليل التجربة. وبالنسبة للمسلمة الثالثة، فإنها تخص الاستدلال على ما لا يُدرك مما هو مُدرك وفق نظائر التجربة والقوانين التجريبية. فإذا أخذنا نظيرة التجربة الثانية بذاتها مثلاً، فإننا لا نستطيع أن نقول سوى أن تغييراً معيناً معطى، أو أن حدثاً لا بد أن يكون له علة. ولا نستطيع أن نحدد بصورة قَبَلية ما عساها أن تكون العلة. لكننا إذا وضعنا في الاعتبار قوانين الطبيعة التجريبية، فإننا نستطيع أن نقول إن علاقة علية معينة ومحددة ضرورية، وإن علة معينة لا بد أن توجد، ليس بضرورة مطلقة بالتأكيد، وإنما بضرورة افتراضية، بناء على فرض هو أن تغييراً معيناً، أو حدثاً معيناً يحدث.

٧ - ومن ثم فالرياضيات لا تنطبق على الطبيعة فحسب، وإنما هناك أيضاً عدد من المبادئ مستمدة من مقولات الفهم، وتكون قَبَلية بالتالي. ومن ثم يكون علم خالص للطبيعة ممكناً. إن الفيزياء هي بالمعنى الضيق علم تجريبي. ولم يتصور كانط مطلقاً أننا نستطيع أن نستتبط الفيزياء كلها بصورة قَبَلية. غير أن هناك علماً كلياً للطبيعة، مدخلاً للفيزياء كما يسميه كانط في كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا...»^(١)، على الرغم من أنه يتحدث عنه أيضاً بوصفه فيزياء كلية أو عامة^(٢). صحيح أنه ليست كل المفاهيم التي توجد في هذا الجزء الفلسفي من الفيزياء، أو المدخل إلى الفيزياء، خالصة بالمعنى الكانطي؛ لأن بعضها يعتمد على التجربة. ويقدم كانط أمثلة منها مفهوم الحركة، وعدم قابلية النفاذ، والقصور الذاتي^(٣). وليست كل مبادئ علم الطبيعة الكلي هذا كلية بالمعنى الدقيق؛

(1) 15.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

لأن هناك بعض المبادئ التي لا تنطبق إلا على موضوعات الحس الخارجي، ولا تنطبق على موضوعات الحس الداخلي (أعني الحالات الفيزيائية للأنا التجريبية). غير أنه يوجد في الوقت نفسه بعض المبادئ التي تنطبق على كل موضوعات التجربة، سواء أكانت خارجية أم داخلية، ومنها على سبيل المثال المبدأ الذي يقول إن كل الأحداث تتحدد علماً وفق قوانين ثابتة. وعلى أية حال هناك علم خالص للطبيعة بمعنى أنه يتكون من قضايا ليست فروضاً تجريبية، وإنما تساعدنا على أن نتنبأ بمجرى الطبيعة، وتكون قضايا تأليفية قَبَلية.

ويجب أن نتذكر أن إحدى مشكلات كانط الأساسية في كتابه «نقد العقل الخالص» تفسير إمكان علم الطبيعة الخالص هذا. وقد أجبنا عن السؤال كيف يكون ممكناً في الأقسام السابقة من هذا الفصل. إن علماً خالصاً للطبيعة ممكن؛ لأن موضوعات التجربة، لتكون موضوعات للتجربة، لا بد أن تطابق شروط معينة قَبَلية بالضرورة. وإذا سلّمنا بهذا التطابق الضروري، فإننا نعرف أن تركيب القضايا التأليفية القَبَلية المُستمد بصورة مباشرة أو غير مباشرة من مقولات الفهم يمكن التحقق منه باستمرار. وباختصار، إن مبادئ التجربة الممكنة هي من ثم في الوقت نفسه قوانين كلية للطبيعة، يمكن أن نعرفها قَبَلياً. وبالتالي فإن المشكلة المتضمنة في سؤالنا الثاني هي: كيف يكون علم الطبيعة الخالص ممكناً؟ قد حُلّت⁽¹⁾.

ويمكن أن نضع المسألة بطريقة أخرى. الموضوعات، لكي تكون موضوعات، لا بد أن ترتبط بوحدة الوعي، وهي ترتبط بأن تُدرج تحت صور قَبَلية ومقولات. ومن ثم فإن تركيب موضوعات التجربة الممكنة تكون طبيعة واحدة بالنسبة لوحدة الوعي بوجه عام. والشروط الضرورية لربطها هي بالتالي أساس قوانين الطبيعة الضرورية. إنه بدون التأليف لن تكون لدينا طبيعة، ويقدم

(1) Prol., 23.

التأليف القبلي قوانين للطبيعة. وهذه القوانين الضرورية تفرضها الذات الإنسانية، بيد أنها قوانين ضرورية في الوقت نفسه؛ لأنها صحيحة، وصحيحة بصورة ضرورية، بالنسبة لمجال التجربة الممكنة كله، أعني أنها صحيحة بالنسبة للطبيعة من حيث إنها مركب موضوعات التجربة الممكنة.

لقد حسم كانط، بالتالي، المشكلات التي أثارها هيوم. إن فيزياء نيوتن تسلم باطراد الطبيعة، غير أن التجربة لا تستطيع أن تبرهن على اطراد الطبيعة؛ إذ إنها لا تستطيع أن تبين أن المستقبل يشبه الماضي، بمعنى أن تبين أن هناك قوانين للطبيعة كلية وضرورية. لكن بينما أقنع هيوم نفسه بملاحظة أن لدينا إيماناً طبيعياً باطراد الطبيعة وبمحاولة تقديم تفسير سيكولوجي لهذا الإيمان، فإن كانط حاول أن يبرهن على هذا الاطراد. ولأنه اتفق مع هيوم في أنه لا يمكن البرهنة على الاطراد باستقراء تجريبي، فإنه أثبت أنه ينجم عن الواقعة التي تقول إن الطبيعة، بوصفها مركباً من موضوعات التجربة الممكنة، لا بد أن تطابق الشروط القبليّة للتجربة الموضوعية. إنها هذه الواقعة التي تمكنا من أن نعرف حقائق معينة بصورة قبليّة، تلك التي تكمن في أساس فيزياء نيوتن⁽¹⁾.

ويمكن أن نقول، إذا شئنا، إن كانط قد تعهد بأن يبرر فيزياء نيوتن. بيد أن لفظ « يبرر » يمكن أن يكون مضللاً بالتأكيد؛ لأن التبرير الوحيد الذي يحتاجه نسق علمي هو، بمعنى ما، فائدته ومنفعته، أعني أنه يمكن التسليم بأن التبرير البعدي هو النوع الوحيد المناسب بالفعل. غير أن كانط يعتقد أن فيزياء نيوتن تتضمن فروضاً مسبقة لا يمكن تبريرها بعدياً من الناحية النظرية. وينشأ التساؤل، بالتالي، عما إذا كان التبرير النظري القبلي ممكناً. واقتنع كانط بأنه ممكن بشرط

(1) تعني الفيزياء بالنسبة لكانط فيزياء نيوتن: فإذا سلّمنا بالسياق التاريخي، فإنه يصعب أن تعني شيئاً آخر. ويتضح أن هناك علاقة بين مبادئ كانط، كما يدرجها في « تحليل المبادئ »، وتصور نيوتن للعالم الفيزيائي. فالمبدأ الذي يؤكد أن كل التغيرات تحدث وفق العلاقات العلية الضرورية مثلاً، لا يناسب الفيزياء التي تسلم بمفهوم اللا تحديد (المؤلف).

واحد هو قبول موقف ثورته الكوبرنيقية. والكثير مما يقوله كانط إما أن يكون قد عفا عليه الزمن أو يمكن الشك فيه إلى حد كبير. ولكن السؤال عما إذا كان العلم الطبيعي يتضمن، أو لا يتضمن، فروضًا مسبقة، وما الحالة المنطقية لهذه الفروض المسبقة هما سؤالان لم يعف عليهما الزمن على الإطلاق. ففي كتاب «المعرفة الإنسانية، مجالها وحدودها» يبرهن برتراند رسل على أن هناك عددًا من «مصادر» الاستدلال العلمي، التي لا تُستمد من التجربة، ولا يمكن البرهنة عليها تجريبيًا. ويستمر، في واقع الأمر، في تقديم تفسير سيكولوجي من جهة، وتفسير بيولوجي من جهة أخرى لأصل هذه المعتقدات الطبيعية. وهو، من ثم، يقتفى أثر هيوم بدلاً من أن يقتفى أثر كانط، الذي حاول أن يبين أن لفروض الفيزياء إشارة موضوعية، ولماذا يكون لها إشارة موضوعية وتنتج معرفة. كما يتفق رسل مع كل من هيوم وكانط في أن المذهب التجريبي الخالص لا يكفي من حيث إنه نظرية للمعرفة. وبالتالي، على الرغم من معاداته لكانط، فإنه يدرك حقيقة المشكلة التي وجد كانط نفسه يواجهها. وهذه هي المسألة التي أريد أن أشرحها.

٨ - يلاحظ القارئ أن مقولات الفهم، إذا أخذناها بذاتها، فإنها لا تقدم لنا معرفة بالموضوعات، ولا تنطبق المقولات التي لها تخطيط أو رسوم تخطيطية إلا على معطيات العيان الحسي، أعني الظواهر. إن المقولات لا يمكن أن تقدم معرفة بأشياء «إلا من حيث إنها يمكن أن تنطبق على عيان تجريبي»، أعني أنها لا تقوم إلا بجعل المعرفة التجريبية ممكنة. غير أن ذلك يُسمى «التجربة»^(١). ولذلك فإن الاستخدام المشروع للمقولات، من جهة معرفة الأشياء، يكمن في تطبيقها على موضوعات التجربة الممكنة. وهذه نتيجة بالغة الأهمية، كما يقول كانط؛ لأنها تعين حدود استخدام المقولات، وتبين أنها لا تكون صحيحة إلا بالنسبة

(1) B., 147.

لموضوعات الحس. إنها لا يمكن أن تقدم لنا معرفة نظرية أو علمية بحقائق تجاوز مجال الحس.

والشيء نفسه لا بد أن يقال، بالتأكيد، على مبادئ الفهم القبليّة. فهي لا تنطبق إلا على موضوعات التجربة الممكنة، أعني على الظواهر، أو على الموضوعات من حيث إنها معطاة في العيان التجريبي أو الحسي. «ومن ثم فإن النتيجة النهائية لهذا القسم كله هي أن كل مبادئ الفهم الخالص لا تعدو أن تكون سوى مبادئ قبليّة لإمكان التجربة، وجميع القضايا التاليفيّة القبليّة لا ترتبط إلا بهذا فقط؛ إذ إن إمكانها نفسه يقوم على هذه العلاقة في واقع الأمر»⁽¹⁾. ولذلك فإن المبادئ التي تشير إلى الجوهر وإلى العلّة المحددة مثلاً لا تنطبق إلا على الظواهر فقط.

إن معرفتنا بالموضوعات مقيدة بالواقع الظاهري. لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نتجاوز حدود الواقع الظاهري أو التجريبي، ونعرف ما يتجاوز هذه الحدود، فإنه ليس لدينا الحق أن نقرر أنه لا وجود إلا للظواهر فحسب. ويُدخل كائناً فكرة «النومين»، وهي فكرة يجب علينا أن نشرحها الآن.

تعني كلمة «نومين» حرفياً موضوع التفكير. ويتحدث كائناً أحياناً عن النومين على أنه يعني موضوعات الفهم⁽²⁾. ولكن القول بأن النومين يعني موضوع التفكير لا ينقلنا خطوة كبيرة في سبيل فهم مذهب كائناً؛ إذ إنه يمكن أن يكون مضللاً إلى حد كبير بالفعل؛ لأنه قد يفترض أن كائناً يقسم الواقع إلى محسوسات أو موضوعات الحس ومعقولات أو «نومين» منظوراً إليها على أنها موضوعات نفهمها بالتفكير الخالص. إن كلمة «نومين» يمكن أن تُستخدم بهذه الطريقة بالتأكيد. إن الظواهر، من حيث أننا نفكر فيها على أنها موضوعات وفق وحدة المقولات تُسمى ظواهر. لكن إذا افترضت (وجود) أشياء هي ببساطة موضوعات للفهم

(1) B., 204.

(2) Ct. Prol., 32; B., 309.

ويمكن أن تُعطى في الوقت نفسه بوصفها موضوعات للعيان، على الرغم من أنها لا تكون موضوعات للحس، وإنما للعيان العقلي، فإن أشياء من هذا النوع تُسمى «نومين» أو معقولات⁽¹⁾. ولكن على الرغم من أنه يمكن استخدام كلمة «نومين» بهذه الطريقة، فإن الفكرة التي تقول إن الموجودات الإنسانية تتمتع، أو يمكن أن تتمتع بعيان عقلي للنومين هي بدقة إحدى الحالات التي يهتم كانط كثيرًا باستبعادها. فعلى الأقل كل عيان عنده هو عيان حسي. ولذا من الأفضل أن نترك كل الاعتبارات الاشتقاقية لاستخدام كانط الفعلي للكلمة، التي بذل جهدًا كبيرًا لتفسيرها.

يميز كانط بين «الموضوع الترنسندنتالي» والنومين في الطبعة الأولى من كتابه «نقد العقل الخالص». إن فكرة الظاهرة تتضمن فكرة شيء يبدو. والمتضاييف للفكرة عن شيء من حيث إنه يبدو هو الفكرة عن شيء من حيث إنه لا يبدو؛ أعني فكرة عن شيء كما هو في ذاته، بصرف النظر عن ظهوره. لكنني إذا حاولت أن أجرد الموضوع من كل ما له علاقة بشروط المعرفة القبليّة، أعني بشروط إمكان موضوعات المعرفة، فإنني أصل إلى فكرة «شيء» غير معروف، أعني أنني أصل إلى (س) غير المعروفة، أو التي لا يمكن معرفتها بالفعل. و(س) هذه التي لا يمكن معرفتها غير محددة تمامًا؛ فهي ليست سوى شيء بوجه عام. ففكرة المتضاييف (س) لبقرة لا تختلف، مثلاً، عن فكرة المتضاييف (س) لكلب. ومن ثم تكون لدينا هنا فكرة الموضوع الترنسندنتالي، أعني «الفكرة غير المحددة تمامًا عن شيء بوجه عام»⁽²⁾. بيد أن هذه ليست فكرة النومين. فلكي أحول الموضوع الترنسندنتالي إلى نومين، لا بد أن أفترض عياناً عقلياً يمكن أن يُعطى فيه الموضوع. وبمعنى آخر، في حين أن مفهوم الموضوع الترنسندنتالي هو مجرد مفهوم محدد، فإننا نتصور النومين بوصفه معقولاً؛ أعني أننا نتصوره بوصفه واقعاً إيجابياً يمكن أن يكون موضوع عيان عقلي.

(1) A., 248-9.

(2) A., 253.

وبعد أن يقوم كانط بهذا التمييز، فإنه يستمر في القول إنه ليس لدينا ملكة خاصة بالعيان العقلي، ولا نستطيع أن نتصور حتى إمكانه، أعني بمفهوم إيجابي. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن فكرة النومين بوصفها شيئاً في ذاته لا تحتوى على تناقض منطقي، فإننا لا نستطيع أن نرى الإمكان الإيجابي للنومين منظوراً إليه على أنه موضوعات ممكنة للعيان. ولذلك فإن تقسيم الموضوعات إلى ظواهر ونومين يجب ألا نقر به. وفي الوقت نفسه لا يمكن الاستغناء عن مفهوم النومين من حيث إنه مفهوم مُحدد، ويمكن أن نسمى الأشياء في ذاتها، أعني الأشياء منظوراً إليها من حيث إنها لا تبدو نومين. بيد أن مفهومنا هو، بالتالي، مفهوم يحتوى على مشكلة. فنحن لا نسلّم بأن هناك نومين، يمكن أن نعاينه إذا كانت لدينا ملكة عيان عقلي. وليس لدينا في الوقت نفسه حق في أن نسلّم بأن الظواهر تستتفد الواقع، وأن فكرة حدود الحساسية تحمل معها من حيث إنها مفهوم متضاد مفهوم النومين السلبي وغير المحدد.

إن المشكلة في هذا التفسير هي أن كانط يقول في البداية إن كلمة نومين تعنى شيئاً غير ما نعنيه بالموضوع الترنسندنتالي، ثم يستبعد بعد ذلك هذا الشيء ويقدم تفسيراً للنومين يبدو أنه لا يختلف تماماً عن تفسيره للموضوع الترنسندنتالي. ومع ذلك فإنه يوضح في الطبعة الثانية هذا الخلط الظاهري على الأقل بالتمييز بدقة بين معنيين لكلمة نومين، مع إن نظريته الخاصة بمدى معرفتنا تظل ثابتة ولا تتغير.

في البداية هناك المعنى السلبي لكلمة نومين. «إذا كنا نعني بالنومين شيئاً من حيث إنه ليس موضوع العيان الحسي، وبالتالي استخلاصه من حالة معاينتنا له، فإن هذا نومين بالمعنى السلبي للفظ»⁽¹⁾. ويجب ألا تؤخذ الملاحظة الخاصة باستخلاص من حالة معاينتنا للنومين على أنها تتضمن أننا نعاينه أو يمكن أن نعاينه بطريقة محسوسة. فكانط يعنى أننا إذا كنا نعني بالنومين شيئاً من حيث إنه ليس موضوع العيان الحسي، وإذا كنا في الوقت نفسه لا نفترض فروضاً عن إمكان أي نوع آخر من العيان، فإنه يكون لدينا فكرة عن النومين بالمعنى السلبي للفظ.

(1) B., 307.

ويقابل هذا المعنى السلبي للفظ معنى إيجابيًا ممكنًا. «فإذا كنا نعنى به (أعنى بالنومين) موضوعًا لعيان غير محسوس، فإننا نفترض بالتالى نوعًا معينًا من العيان؛ وهو العيان العقلي، الذى لا يكون، مع ذلك، ملكًا لنا، بل وحتى لا يمكن أن نرى إمكانه، وسيكون هذا «نومين» بالمعنى الإيجابى للفظ»^(١). ومن ثم فإن النومين بالمعنى الإيجابى للفظ سيكون المعقول، أعنى موضوع العيان العقلى. ولكن طالما أننا لا نتمتع بأى بعيان هكذا كما يرى كانط، فإننا نستطيع أن نتغاضى الآن عن المعنى الإيجابى للفظ ونعود إلى استخدام اللفظ بمعناه السلبي.

يصر كانط على أن مفهوم النومين ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه؛ لأنه يرتبط بنظريته عن الخبرة كلها. كما «أن نظرية الحساسية هي نظرية النومين بالمعنى السلبي»^(٢). وإذا كان لدينا استعداد لأن نقول إن الذات الإنسانية مبدعة وخلاقة بالمعنى الكامل للكلمة، فإننا نستطيع أن نسقط التمييز بين النومين والنومين. لكن إذا كانت الذات لا تشارك، من حيث إنها كذلك، إلا بعناصر التجربة الصورية، فإننا لا نستطيع أن نتغاضى عن هذا التمييز؛ لأن فكرة الأشياء التى تطابق شروط التجربة القبليّة تتضمن فكرة الشئ فى ذاته.

وإذا سلّمنا فى الوقت نفسه بأن الاستخدام المعرفى للمقولات يقتصر على الواقع الظاهرى، فإنه لا يترتب على هذا أننا لا نستطيع أن نعرف النومين بمعنى معرفة خصائصه فحسب، وإنما لا يكون لدينا الحق أيضًا لأن نؤكد دوجماتيقًا أنه يوجد. إن الوحدة، والكثرة، والوجود هي مقولات الفهم. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتصور النومين بأنه موجود، فإن تطبيق المقولات على هذا النحو خارج مجال تطبيقها الملائم لا ينتج معرفة. وبالتالي فإن وجود النومين يظل مُعضلاً، وتصبح فكرة النومين، أو الشئ فى ذاته مفهومًا مُحددًا^(٣). إن الفهم يحدد الحساسية «بأن يعطى اسم النومين للأشياء منظورًا إليها فى ذاتها، وليس بوصفها

(1) Ibid.

(2) B., 307.

(3) B., 311.

ظواهر. بيد أنه يضع في الوقت عينه حدودًا لنفسه، أعني أنه يضع حدودًا ليست لمعرفة عن طريق أي مقولات، وحدودًا للتفكير فيها ببساطة على أنها شيء غير معروف»^(١).

والآن، لقد رأينا في القسم الأول من هذا الفصل كيف يتحدث كانط عن تأثيرنا بالموضوعات. وبمعنى آخر، يبدأ كانط من موقف الحس المشترك وهو أن الأشياء تؤثر على الذات وتسبب الإحساس؛ الإحساس الذي يُعرف بأنه «تأثير موضوع على ملكة التمثل، من حيث إننا نتأثر بالموضوع»^(٢). بيد أن وجهة نظر الحس المشترك تبدو أنها تتضمن التأكيد أن هناك أشياء في ذاتها. إذ يبدو أنها تتضمن استدلالاً من الإحساس من حيث إنه معلول على الشيء في ذاته من حيث إنه علة. ومن ثم فإننا نقرأ في كتاب «مقدمة لكل ميتافيزيقا...» أن الأشياء في ذاتها لا يمكن معرفتها من حيث إنها أشياء في ذاتها، ولكننا «نعرفها عن طريق التمثيلات التي تحدثها فينا وتؤثر بها على حواسنا»^(٣). لكن حديث كانط بهذه الطريقة يعرضه بوضوح لتهمة تطبيق مبدأ العلية وراء الحدود التي وضعها بنفسه. إنه، من ثم، اعترض عام على نظرية النومين منظورًا إليها على أنها أشياء في ذاتها هو أننا نسلم بوجودها كنتيجة لاستدلال على بينما مقولة العلية لا يمكن أن تطبق، بناء على مبادئ كانط، إلا على الظواهر. إنه يُقال إن كانط يناقض نفسه بالتالي بالتسليم بوجود النومين بوصفه علة للإحساس؛ أعني أنه لا يتسق مع مبادئه الخاصة. ومن المعقول، بالفعل، أن يتحدث كانط بهذه الطريقة؛ لأنه لا يعتقد على الإطلاق أنه يمكن رد الأشياء ببساطة إلى تمثلاتنا. ومن ثم من الطبيعي، بالنسبة له، أن يسلم بعلة خارجية، أو بعلة خارجية لتمثلاتنا. غير أن هذا لا يغير الواقعة التي تقول إنه متهم بعدم اتساق سافر. وإذا أردنا أن ندافع عن وجهة نظر كانط عن مقولة العلة، فإنه يجب علينا أن نستبعد فكرة النومين من حيث إنها شيء في ذاته.

(1) B., 312.

(2) A., 19; B., 34.

(3) Prol, 13, remark 2.

ومع ذلك على الرغم من أن خط الاعتراض هذا مناسب بوضوح إذا نظرنا إلى ملاحظات كانط عن علة تمثالتنا، فإننا نرى أنه عندما يناقش التمييز بين الفنومين والنومين بوضوح، فإنه يقبل منظورًا مختلفًا؛ لأن فكرة النومين تتمثل من حيث إنها لا تنشأ عن طريق الاستدلال على علة الإحساس، وإنما بوصفها متضادًا لا يمكن أن يفصل عن فكرة الفنومين. إننا لا نزود بتمثلات ذاتية من جهة وعللها الخارجية من جهة أخرى. إننا بالأحرى نزود بفكرة عن موضوع يبدو ويناظر الفكرة التي تكون لدينا، من حيث إنها مفهوم مُحدد خالص؛ أعني فكرة الموضوع بغض النظر عن ظهوره. إن الأمر يبدو وكأن النومين هو الجانب الآخر من الصورة، وهو جانب لا نراه ولا نستطيع أن نراه، بيد أن الفكرة اللا محددة عنه تلازم بالضرورة فكرة الجانب الذي نراه. وفضلاً عن ذلك، فإنه على الرغم من أن كانط يعتقد بوضوح أن هناك نومين، فإنه يكف، نظريًا على الأقل، عن تأكيد وجوده. ولا يبدو أن هذا الخط من المنظور يجعله عرضة لخط الاعتراض الذي ذكرناه في الفقرة الأخيرة؛ لأنه حتى إذا استخدمنا مقولة العلية للتفكير في النومين، فإن الاستخدام يكون مُعضلاً، وليس مؤكداً. ولا يخلق تطبيق هذه المقولة التي لا يخلقها أيضاً استخدام أية مقولة أخرى أية صعوبة خاصة.

وثمة ملاحظة أخيرة. لقد نظرنا إلى النومين في هذا القسم على أنه الشيء الذي يبدو، بصرف النظر عن ظهوره؛ أعني أننا نظرنا إليه على أنه الشيء في ذاته. غير أن كانط يتحدث أيضاً عن الأنا اللا تجريبية الحرة، وعن الله من حيث إنهما نومين ويمتلكان حقيقة واقعية نومينالية. كما أنه يتحدث عن الله بصورة عارضة من حيث إنه شيء في ذاته. وطريقة الحديث هذه لها ما يبررها بالفعل بناء على مقدماته. لأن الله ليس ظاهرة ولا يمكن أن يمتلك حقيقة واقعية ظاهرية أو تجريبية. ومن ثم لا بد أن نتصوره على أنه نومين، أو على أنه شيء في ذاته، لا على أنه شيء يظهر ويبدو لنا. وفضلاً عن ذلك، فإن كل ما قيل عن عدم تطبيق المقولات على النومين يصدق على الله. وفي الوقت نفسه إذا تصورنا الله، فإننا لا

نتصوره على أنه ببساطة مضايف لظواهر مكانية - زمانية. فمفهوم الله ليس مفهوم شيء يبدو ويظهر، منظورًا إليه على أنه لا يبدو؛ لأنه لا يمكن أن يقال إن الله يبدو ويظهر. ومن ثم فإن لفظ «نومين» ولفظ «شيء في ذاته» من حيث إنهما ينطبقان على الله، لا يحملان بدقة نفس المعنى الذى يحملانه عندما يُطبقان بالطريقة التى وصفناها آنفًا. ولذلك فمن الأفضل ألا نخوض فى مناقشة أخرى لفكرة الله حتى نصل، فى الفصل القادم، إلى مناقشة «للجدل الترنسندننتالى»؛ لأن كانط يناقش فى هذا الجزء من كتابه «نقد العقل الخالص» فكرة الله، عندما يعالج أفكار العقل الخالص المتعالية.

٩ - يختلف استخدام كانط لكلمة «مثالية» فى المراحل المختلفة لتطور تفكيره. فليس هناك استخدام واحد ثابت ومتسق للفظ. ومع ذلك تضاعلت كراهيته للوصف بوضوح، ونجده يسمى فلسفته المثالية الترنسندننتالية أو النقدية. لكنه عندما يتحدث بهذه الطريقة، فإنه يفكر فى مذهب الأشياء فى ذاتها التى لا يمكن معرفتها. إنه لا يقصد أن يقرر أنه لا وجود فى رأيه إلا للأنا الإنسانية وأفكارها. فهذا بالفعل مذهب يهاجمه كما سنرى باختصار. وإذا استطعنا أن نتحدث عن فلسفة كانط بأنها مثالية نقدية، فإننا نستطيع أيضًا أن نتحدث عنها بوصفها مثالية نقدية؛ لأنه يرفض استبعاد فكرة الأشياء فى ذاتها بحزم. ومع ذلك، فإننى لا أرغب فى أن أخوض فى مناقشة عقيمة للمصطلحات الملائمة لفلسفة كانط. وأعود بدلاً من ذلك إلى دحضه للمثالية، وأعنى دحضه لما يسميه المثالية التجريبية أو المادية فى مقابل المثالية التصويرية أو الترنسندننتالية. وهو يرى أن قبول المثالية الترنسندننتالية يتضمن إنكار المثالية التجريبية.

تحتوى كلا الطبعتين لكتاب «نقد العقل الخالص» على دحض المثالية، لكننى سأحصر ملاحظاتي فى التنقيح المقدم فى الطبعة الثانية. ففيها يميز كانط بين

نوعين من المثالية هما: المثالية الإشكالية Problematic، والمثالية الدوجماتيقية. ترى المثالية الإشكالية، التي تُنسب إلى ديكارت، أن وجود الأشياء الخارجية مشكوك فيه ولا يمكن البرهنة عليه، فليس هناك سوى قضية تجريبية يقينية واحدة هي «أنا موجود». وترى المثالية الدوجماتيقية التي تُنسب إلى باركلي، أن المكان، بالإضافة إلى جميع الموضوعات التي يكون شرطاً ضرورياً لها، ليس ممكناً، حتى إن الموضوعات في المكان تكون مجرد نتاجات للخيال.

ولا نبالغ إذا قلنا إن هذه الملخصات، إذا نظرنا إليها على أنها ملخصات لموقفي ديكارت وباركلي الفعلي، لا تكفي؛ إذ إن باركلي لم يقرر أن كل الموضوعات الخارجية هي مجرد نتاجات للخيال بالمعنى الذي يُعطى بصورة طبيعية لهذا الوصف. أما ديكارت فإنه يسلم بالتأكيد بأننا نستطيع أن نطبق الشك «المبالغ فيه» على وجود الأشياء الخارجية المتناهية، بيد أنه يسلم أيضاً بأن العقل يستطيع أن يتغلب على هذا الشك. وربما أكد كانط أن برهان ديكارت على وجود أشياء متناهية غير الذات ليس صحيحاً. غير أن هذا الاقتناع لا يبرر قوله إنه وفقاً للمثالية الاجتماعية لا يمكن البرهنة على وجود الأشياء الخارجية في المكان، ثم إرجاع وجهة النظر هذه إلى ديكارت. ومع ذلك فإن دقة ملاحظات كانط التاريخية ذات أهمية ضئيلة إذا قارناها بمعالجته للموقفين.

ولا يقول كانط سوى النذر القليل عن المثالية الدوجماتيقية. فهو بالكاد يلاحظ أنه لا يمكن تجنبها إذا سلّمنا بأن المكان خاصية للأشياء في ذاتها؛ لأنه في هذه الحالة لا يكون المكان كياناً، وأيضاً كل الموضوعات التي يكون شرطاً ملازماً لها. بيد أن كانط قد استبعد هذا الموقف في «الإستاتيكا الترنسندنتالية». وبمعنى آخر إذا زعمنا أن المكان خاصية للأشياء في ذاتها، فإن مفهوم المكان يمكن أن يبدو أنه مفهوم شيء ليس حقيقياً ومستحيلاً. ويتضمن في حطام الأشياء التي يُفترض أنه خاصية لها، والتي يجب أن تُعد، بالتالي، مجرد نتاجات للخيال. لكن كانط قد بين في كتابه «نقد العقل الخالص» أن المكان صورة قبليّة للحساسية لا

تتطبق إلا على الظواهر ولا تنطبق على الأشياء في ذاتها. فالأشياء في ذاتها قد تُركت دون أن تُمس إن جاز هذا التعبير، في حين أنه قد تمّ بيان أن المكان يمتلك حقيقة تجريبية.

إن معالجة المثالية الإشكالية، التي تُعزى إلى ديكارت، هي أكثر أهمية إلى حد ما. والمسألة الأساسية هي أن منظور ديكارت خاطئ تمامًا؛ لأنه يفترض أن لدينا وعيًا بذواتنا باستقلال عن تجربة الأشياء الخارجية وقبلها، ثم يتساءل كيف تستطيع الأنا، المتيقنة من وجودها الخاص، أن تعرف أن هناك أشياء خارجية. وفي مقابل هذا الموقف يبرهن كانط على أن التجربة الداخلية لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة الخارجية.

إن حجة كانط معقدة إلى حد ما بالفعل. إنني أعى وجودي الخاص من حيث إنه محدد في الزمان⁽¹⁾. بيد أن كل تحديد في الزمان، أعنى فيما يختص بالتتابع، يفترض وجود شيء دائم في الإدراك. لكن هذا الشيء الدائم لا يمكن أن يكون شيئًا داخليًا؛ لأنه شرط وجودي في الزمان. وينجم عن هذا، بالتالي، أن إدراك وجودي الخاص في الزمان لا يكون ممكنًا إلا عن طريق وجود شيء حقيقي يوجد في الخارج. ومن ثم فإن الوعي في الزمان يرتبط بوجود الأشياء الخارجية بالضرورة، أعنى أنه لا يرتبط فحسب بتمثلات الأشياء التي توجد في الخارج.

وبالتالي فإن المسألة التي يثيرها كانط هي أنني لا أعى نفسي إلا بصورة مباشرة؛ أعنى عن طريق الوعي المباشر بالأشياء الخارجية. «إن الوعي بوجودي الخاص هو في الوقت ذاته وعى مباشر بوجود أشياء أخرى توجد في الخارج»⁽²⁾. وبمعنى آخر الوعي الذاتي ليس معطى سابقًا؛ لأنني أعى ذاتي في إدراك الأشياء الخارجية. ومن ثم لا يثار التساؤل عن الاستدلال على وجود الأشياء الخارجية.

(1) يتحدث كانط، بالتأكيد، عن الأنا التجريبية، التي لا أدركها إلا في حالات متتابعة. والأنا الترنسندنتالية ليست محددة في الزمان، بيد أنها ليست معطاة بوصفها موضوعًا للوعي بالذات. إننا نتصورها بوصفها شرطًا لوحدة الوعي الترنسندنتالي (المؤلف).

(2) B., 276.

يشير كانط هنا بوضوح إلى مسألة جيدة؛ وهي أنني أعى ذاتى ملازمة لأفعال الانتباه الموجهة إلى ما هو غير نفسى. غير أنه لكى يستخدم هذه المسألة ضد ديكارت، فإن عليه أن يبين أن الوعى بذاتى مستحيل إذا لم توجد أشياء خارجية ولا تكون تمثلاتى أو أفكارى فحسب. وبيان هذا هو عبء حجته بالفعل. بيد أنه وجد نفسه بعد ذلك مجبراً على أن يسلم بأنه لا ينجم أن تمثل حدسى للأشياء الخارجية يتضمن فى الوقت نفسه وجود هذه الأشياء؛ لأنه قد يكون مجرد تأثير قوة الخيال فى الأحلام والجنون أيضاً»^(١). ومع ذلك فإنه يبرهن على أن هذه النتائج الخيالية هى نتائج لإدراكات خارجية سابقة، تكون مستحيلة إذا لم توجد موضوعات خارجية. «إن مهمتنا هنا هى ألا نبرهن فحسب على أن تجربة داخلية بوجه عام لا تكون ممكنة إلا عن طريق تجربة خارجية بوجه عام»^(٢). وعمّا إذا كان إدراك معين هو إدراك خيالى خالص أم لا، فإن هذا أمر يجب بحثه بصورة موضوعية.

وربما تحتاج هذه المعالجة للمثالية أكثر من ذلك، لكنها توصل على الأقل إلى الإعفاء من إصرار كانط على الحقيقة التجريبية لعالم التجربة كله. فبداخل مجال الواقع التجريبي لا نستطيع، على وجه مشروع، أن نمنح وضعا متميزا للذات التجريبية، ونرد الموضوعات الخارجية، إما بصورة دوجماتيكية أو إشكالية، إلى أفكار الذات التجريبية أو تمثلاتها؛ لأن الواقع التجريبي للذات لا ينفصل عن الواقع التجريبي للعالم الخارجى. أعنى أن الوعى بالعاملين، الذات والموضوع، لا يمكن تقسيمه حتى إن مشكلة الاستدلال المزعومة على وجود الموضوعات بدون الذات تصبح مشكلة حقيقية.

١٠ - ثمة انتقادات كثيرة توجه إلى نظرية كانط عن التجربة التى يمكن صنعها من داخل الإطار العام لفلسفته، وهى انتقادات أولئك الذين يقبلون وجهة نظر الفيلسوف العامة ويطلقون على أنفسهم كانطيين أو

(1) B., 278.

(2) Ibid.

كانطيين جدد. فقد نشعر مثلاً بعدم رضا عن فكرة كانط التي تقول إنه قدّم لوحة كاملة من مقولات، تقوم على لوحة الأحكام التي أخذها من المنطق الصوري الذي كان يألفه مع بعض التعديلات. بيد أن عدم الرضا هذا لا يتطلب بذاته التخلي عن وجهة النظر العامة التي تمثلها نظرية المقولات. كما أنه يمكن نقد الغموض المتضمن فيما اعتاد عليه كانط وهو الإشارة إلى « المقولات » أحياناً، وإلى تصورات قبليّة أحياناً أخرى. بيد أنه يمكن إزالة الغموض بدون أن نضطر في الوقت نفسه إلى التخلي عن النظرية كلها، ومع ذلك فإن الانتقادات المسهبة التي يمكن أن توجه من داخل الإطار العام للمذهب لا تهمننا هنا. وسنقول شيئاً عن الكانطيين الجدد في مجلد آخر.

إذا نظرنا إلى نظرية كانط عن التجربة من حيث إنها محاولة لتفسير إمكان المعرفة التركيبية القبليّة، فإن حكماً عليها سيعتمد، بوضوح وبصورة كبيرة، على عما إذا كنا نسلم بوجود قضايا تركيبية قبليّة أم نرفضها. فإذا اعتقدنا أنه لا وجود لمثل هذه القضايا، فإننا نصل بوضوح إلى نتيجة هي أن مشكلة تفسير معرفة تركيبية قبليّة لا تنشأ. إننا سنقول، مثلاً، إن كانط كان مخطئاً في الاعتقاد أن عالم الهندسة يعرف خصائص المكان من عيان قبليّ. إن كل القضايا إما أن تكون تحليلية أو تركيبية بعدية بمصطلحات كانط. ومع ذلك إذا اعتقدنا أن هناك قضايا تركيبية قبليّة، فإننا نعرف على الأقل أن مشكلة كانط حقيقية؛ لأن التجربة الحسية المحض لا تقدم لنا شروطاً ضرورية وكلية حقيقية.

ومع ذلك لا ينجم عن هذا أنه إذا قبلنا وجود المعرفة التركيبية القبليّة، فإننا نكون ملزمين أيضاً بقبول ثورة كانط الكوبرنيقية؛ لأنه من الممكن أن نسلم بأن هناك قضايا تركيبية قبليّة، ونسلم في الوقت نفسه بأن هناك عياناً عقلياً يقيم هذه القضايا. ولا أرغب بالتأكيد في أن ألتزم بوجهة النظر التي تقول إن عالم الهندسة يتمتع بعيان عن المكان وأنه يعرف خصائصه من حيث إنه كذلك. إنني لا أصرف انتباهي عن مشكلة الرياضيات تماماً؛ أعني أنني عندما أتحدث عن القضايا

التركيبية القبلية، فإننى لا أفكر فى قضايا الرياضيات الخالصة، وإنما فى المبادئ الميتافيزيقية مثل المبدأ الذى يقول إن كل شىء يخرج إلى حيز الوجود يكون له علة. ولا أعنى بالعيان إدراكًا مباشرًا لحقائق روحية مثل الله، وإنما أعنى به إدراكًا حدسيًا للوجود، يتضمنه حكم وجودى يخص الموضوع العينى للإدراك الحسى. وبمعنى آخر إذا استطاع العقل أن يميز، باستقلال عن الإدراك الحسى، بناء الوجود الموضوعى العقلى، فإنه يستطيع أن يصرح بقضايا تركيبية قبلية لها صحة موضوعية بالنسبة لأشياء فى ذاتها. إننى لا أرغب فى تطوير هذه المسألة أبعد من ذلك. فهدفى من ذكرها هو ببساطة الإشارة إلى أننا لسنا مقيدين بالاختيار بين المذهب التجريبي من جهة، وفلسفة كانط النقدية من جهة أخرى.

الفصل الثالث عشر

كانط (٤): الهجوم على الميتافيزيقا

ملاحظات تمهيدية - أفكار العقل الخالص
الترنسندنالية - مغالطات علم النفس العقلي - نقائص علم
الكون النظرى - عدم إمكان البرهنة على وجود الله -
الاستخدام المنظم لأفكار العقل الترנסندنالية - الميتافيزيقا
والمعنى.

١ - إذا سلّمنا بتحليل التجربة الموضوعية^(١) التى وصفناها فى الفصل
السابق، فإنه قد يبدو أنه لا يوجد أى شىء آخر نقوله عن الميتافيزيقا
بالفعل؛ لأن نتائج معينة عامة عن الموضوع تنتج مباشرة من
"الإستاطيقا الترנסندنالية" و"التحليل الترנסندنالى" معاً. فأولاً، إلى الحد
الذى يمكن أن يُسمى النقد الترנסندنالى نفسه ميتافيزيقا، فإن ميتافيزيقا
التجربة الموضوعية، إن جاز هذا التعبير ستكون ممكنة. وثانياً، إذا
اكتشفنا مذهب القضايا التركيبية القبّلية كله الذى يرتبط بعلم طبيعى
خالص، فإنه سيكون لدينا ميتافيزيقا متطورة عن الطبيعية أو علم
طبيعى. وثالثاً، من حيث إنه يمكن استخدام المقولات التى ليس لها
رسوم تخطيطية عن طريق العقل للتفكير فى الأشياء فى ذاتها، وتكوين

(١) التجربة الموضوعية بمعنى تجربة، أو معرفة الموضوعات. ولم نعالج التجربة الأخلاقية بعد. والتجربة
الأخلاقية ليست تجربة موضوعات بالمعنى الذى نستخدم به اللفظ (المؤلف).

أفكار لا تحتوى على تناقض منطقي، فإن الميتافيزيقا النوع التقليدي ستكون إمكاناً سيكولوجياً. فمن الممكن من الناحية السيكولوجية، مثلاً، التفكير في الأشياء في ذاتها من حيث إنها جواهر. ولكن رابعاً، من حيث إن هذا الإجراء يتضمن تطبيق المقولات خارج مجال تطبيقها المشروع، فإنه لا يمكن أن ينتج معرفة؛ إذ إن الوظيفة المعرفية للمقولات تكمن في تطبيقها على الموضوعات كما تُعطى في العيان الحسى، أعنى في تطبيقها على الظواهر. إن الأشياء في ذاتها ليست ظواهر، ولا يمكن أن تكون كذلك. وليس لدينا ملكة العيان العقلى التى نستطيع أن تقدم موضوعات لتطبيق المقولات يجاوز ما هو ظاهرى. ولذلك فإن الميتافيزيقا الكلاسيكية تُستبعد عندما ننظر إليها على أنها مصدر ممكن للمعرفة الموضوعية. وإذا أخذنا المثال نفسه، فإن تطبيق مقولة الجوهر على الأشياء في ذاتها لا ينتج معرفة أياً كانت عنها. وخامساً، لا نستطيع أن نستخدم مبادئ الفهم لكى نستدل على وجود أشياء تجاوز ما هو محسوس مثل الله؛ لأن مبادئ الفهم، مثل المقولات التى تقوم عليها، ذات تطبيق محدد. أعنى أنها لا تشير إلا إلى ظواهر فقط. ومن ثم فإنها لا تُستخدم لتجاوز التجربة (بالمعنى الكانطى).

بيد أن موقف كانط من الميتافيزيقا، كما يتجلى في «نقد العقل الخالص» أكثر تركيباً وتعقيداً من هذه السلسلة من النتائج التى قد يتوقعها المرء. فهو يعتقد، كما رأينا، أن الدافع إلى الميتافيزيقا هو دافع متأصل فى العقل الإنسانى. وأن الميتافيزيقا من حيث هى ميل طبيعى ممكنة. وفضلاً عن ذلك فإن لها قيمة. ويميل كانط على الأقل فى "الجدل الترنسندنتالى" إلى أن يجعل العقل الخالص ملكة تتميز عن الفهم. فهو (العقل الخالص) ينتج أفكاراً متعالية لا يمكن استخدامها، بالفعل، لزيادة معرفتنا العلمية بالموضوعات، ولكن لها فى الوقت نفسه وظيفة "منظمة"

تقوم بها^(١). ومن ثم فإنه يبقى بالنسبة له أن نبحت أصل هذه الأفكار ونظامها، ونحدد وظيفتها الدقيقة.

وعلاوة على ذلك، فإن كانط لا يقتنع ببساطة بأن يقول إن المعرفة التي تزعم الميتافيزيقا النظرية التقليدية أن تقدمها وهمية. فهو يريد أن يوضح حقيقة اقتناعه ويؤكد عن طريق نقد تفصيلي لعلم النفس النظري، وعلم الكون العقلي، وعلم اللاهوت الطبيعي أو الفلسفي. وهذا ما يقوم به في الكتاب الثاني من "الجدل الترنسندنتالي".

ماذا يعنى كانط بالجدل الترنسندنتالي؟ إنه يعتقد أن اليونانيين كانوا يعنون بالجدل فن الجدل السوفسطائي. وفكرة الاستخدام التاريخي هذا للكلمة لا تكفى تمامًا. بيد أن هذه مسألة لا تهمنا. فالمسألة هي أن كانط يتصور الجدل بأنه "منطق الظاهر" أو الوهم^(٢). لكنه لا يريد أن يقدم أو هامًا سوفسطائية بوضوح. ومن ثم فإن الجدل يعنى عنده معالجة نقدية لاستدلال زائف أو سوفسطائي. ويعنى الجدل الترنسندنتالي نقدًا للفهم والعقل من جهة زعمهما بأن يقدمنا لنا معرفة بأشياء فى ذاتها وحقائق تجاوز ما هو محسوس. "وبالتالى فإن الجزء الثانى من المنطق الترنسندنتالى لا بد أن يكون نقدًا لهذا الظاهر الجدلى (أو الوهم)، ويُسمى جدلاً ترنسندنتالياً، لا من حيث هو فن توليد مثل هذا الوهم دوجماتيقياً (وهو فن يختلف عن الشعوذات الميتافيزيقية، الواسع الانتشار لسوء الطالع)، بل بوصفه نقدًا للفهم والعقل من جهة استعمالهما الميتافيزيقى. إن هدفه هو بيان الوهم الزائف المتضمن

(١) يميز كانط بين نوعين من المبادئ: المبادئ المكوّنة Constitutive والمبادئ المنظّمة Regulative. المبادئ المكوّنة هي التي يكون لها وجود سابق على التجربة، لكنها تتطبق عليها؛ لأنها شرط لإمكانها، مثل المكان والزمان والعلية. أما المبادئ المنظّمة فهي مجرد فكرة ليس لها وجود واقعي، وتكمن وظيفتها فى التوجيه والإرشاد مثل فكرة النفس، والله، والعالم. وفى هذه الحالة نعمل كما لو كانت الفكرة المنظّمة - أو المبدأ المنظّم - لها وجود واقعي (انظر فى ذلك كتابنا: مفهوم الغائية عند كانط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٨ (المترجم)).

(2) B., 349; A., 293.

فى ادعاءات هاتين الملكتين اللتين لا أساس لهما، ويحل محل ادعاءاتهما أن تكشفنا عن حقائق جديدة وتوسعا معرفتنا التى تتصوران أنهما تستطيعان أن تقوموا بها ببساطة باستخدام مبادئ ترنسندننتالية، وظيفتهما الملائمة وهى حماية الفهم الخالص من وهم سوفسطائى" (١).

إن لدينا هنا تصورًا سلبيًا خالصًا لوظيفة الجدل الترנסندننتالى. لكن من حيث إن سوء استخدام الأفكار والمبادئ الترנסندننتالية يفترض نشأتها ووجودها، ومن حيث إن لها قيمة معينة، فإن للجدل الترנסندننتالى وظيفة إيجابية أيضًا؛ وهى أن يحدد بطريقة منظمة أفكار العقل الخالص الترנסندننتالية، وما وظيفتها المشروعة والملائمة. "إن أفكار العقل الخالص لا يمكن أن تكون، فى ذاتها، جدلية على الإطلاق؛ إذ إن سوء استخدامها فقط هو الذى يتولد عنه ما يجعلنا نقع فى وهم خادع؛ لأنها تنشأ فىنا بطبيعة عقلنا الخالصة، ويستحيل أن تتطوى هذه المحكمة العليا فى ذاتها للحكم على حقوق تأملنا ومزاعمه على خداعات وأوهام أصلية. ومن المرجح إذن، أن يكون لهذه الأفكار وظيفتها الصحيحة والملائمة، التى يحددها بناء عقلنا" (٢).

٢ - من الخصائص التى يشترك فيها كانط مع فولف احترام الترتيب المنظم والاستنباط. لقد رأينا كيف أنه استنبط مقولات الفهم من صور الحكم. ونجده فى "الجدل الترנסندننتالى" يستنبط (٣) أفكار العقل الخالص من صور الاستدلال المباشر، ويعنى الاستدلال المباشر عنده الاستدلال

(1) B., 38; A., 63-4.

(2) B., 697.

(٣) يناصر هذا الاستنباط لأفكار العقل الخالص الاستنباط الميتافيزيقى لمقولات الفهم؛ أعنى لاستمداد المقولات المنظم من الحكم. ولا يمكن أن يوجد فى "الجدل الترנסندننتالى" أى شىء يناصر بدقة الاستنباط الترנסندننتالى، أو تبرير تطبيق المقولات على الموضوعات؛ لأن الأفكار لا يمكن أن تنطبق على الموضوعات. ومع ذلك لما كان للأفكار "وظيفة منظمة"، فإن بيان هذه الواقعة يماثل الاستنباط الترנסندننتالى للمقولات بطريقة ما إلى حد كبير (المؤلف).

القياسي^(١). إن الاستتباط يبدو لي مصطنعاً إلى حد كبير وليس مقنعاً. بيد أنه يمكن نقل الفكرة العامة بالخطوات الآتية:

يرتبط الفهم بالظواهر بصورة مباشرة، الذي يوحدّها في أحكامه. ولا يهتم العقل بالظواهر بهذه الطريقة بصورة مباشرة، وإنما بصورة غير مباشرة؛ أعني أنه يقبل تصورات الفهم وأحكامه، ويحاول أن يوحدّها على ضوء مبدأ أعلى. ودعنا نأخذ القياس الذي يفترضه كانط نفسه كمثال: كل الناس فانون، وكل الباحثين فانون، إذن كل الباحثين فانون. إن النتيجة تنتج من المقدمة الكبرى عن طريق، أو على أساس، المقدمة الصغرى. بيد أننا نستطيع أن نستمر بوضوح لنبحث عن شرط صدق المقدمة الكبرى؛ أعني أننا نستطيع أن نحاول أن نظهر المقدمة الكبرى، وهي "كل الناس فانون"، من حيث إنها هي نفسها نتيجة قياس. ويتحقق هذا، مثلاً، في الاستدلال الآتي: "كل الحيوانات فانية، وكل الناس حيوانات، إذن كل الناس فانون". إننا نستطيع بالتالي أن نرى مقدمتنا الكبرى الجديدة من حيث إنها توحد سلسلة من الأحكام بأكملها مثل: "كل الناس فانون"، و"كل القطط فانية"، و"كل الفيلة فانية". ثم نستطيع بالتالي أن نستمر لنضع المقدمة الكبرى "كل الحيوانات فانية" لعملية مشابهة، تظهرها بوصفها نتيجة قياس سابق، ومن ثم توحد مجالاً أكثر اتساعاً من أحكام مختلفة.

ويتضح في الأمثلة المقدمة، بالتالي، أن العقل لا ينتج التصورات والأحكام من نفسه. فهو يهتم بالعلاقة الاستتباطية بين أحكام يساهم بها الفهم في استخدامه التجريبي. بيد أنها خاصية معينة للعقل وهي أنه لا يرضى بأن يجعل عملية التوحيد هذه متوقفة على أن مقدمة معينة تكون هي نفسها مشروطة؛ أعني يمكن إظهار أنها هي نفسها نتيجة قياس، فهو يبحث عن اللامشروط. واللامشروط ليس معطى في التجربة.

(١) استدلال مباشر؛ لأن النتيجة في القياس لا تستمد إلا من المقدمة الكبرى عن طريق المقدمة الصغرى؛ التي هي شرط للاستتباط (المؤلف).

وفي هذه المسألة لا بد أن نذكر تمييزاً يقوم به كانط وهو تمييز مهم بالنسبة لخط التفكير الذي يعبر عنه في "الجدل الترنسندنتالي". إن الانتقال في سلسلة القياسات السابقة إلى ما هو أبعد، إن جاز هذا التعبير، هو قاعدة منطقية للعقل الخالص؛ أعني أن قاعدة العقل المنطقية تلزمنا بأن نبحت عن توحيد أبعد للمعرفة؛ أعني أن نميل إلى اللا مشروط أكثر وأكثر؛ نميل إلى شرط أبعد ليس هو نفسه مشروطاً. بيد أن القاعدة المنطقية، إذا أخذناها بذاتها، لا تقرر أن سلسلة الاستدلال لا بد أن تصل إلى اللا مشروط. إنها لا تقرر أن هناك لا مشروطاً؛ فهي لا تخبرنا إلا بأن نعمل كما لو كان هناك لا مشروط، بإخبارنا بأن نحاول أن نكمل معرفتنا المشروطة باستمرار على حد تعبير كانط. ومع ذلك عندما نفترض أن تتابع الشروط يصل إلى اللا مشروط، وأن هناك لا مشروطاً، فإن القاعدة المنطقية تصبح مبدأ للعقل الخالص. ومن مهام "الجدل الترنسندنتالي" المهمة أن يبين عما إذا كان هذا المبدأ صحيحاً من الناحية الموضوعية أم لا. إن القاعدة المنطقية الخالصة ليست محل شك، لكن هل لدينا ما يبرر افتراض أن تتابع الأحكام المشروطة يتوحد في اللا مشروط بالفعل؟ أو هل هذا الافتراض هو مصدر الخداع والمغالطة في الميتافيزيقا؟

ومن ثم فإن هناك ثلاثة أنواع ممكنة من القياس الاستدلالي، هي: الاستدلال الحملي، والاستدلال الشرطي المتصل، والاستدلال الشرطي المنفصل. وتناظر هذه الأنواع الثلاثة من الاستدلال المباشر مقولات العلاقة الثلاث: الجوهر، والعلة، والتبادل. وهناك ثلاثة أنواع من الوحدة بالمشروطة، التي تسلم بها أو تفترضها مبادئ العقل الخالص، تناظر الأنواع الثلاثة من الاستدلال. ويميل العقل في سلسلة الاستدلالات الحملية الصاعدة إلى مفهوم يشير إلى شيء يكون باستمرار موضوعاً وليس محمولاً على الإطلاق. وإذا صعدنا عن طريق سلسلة الاستدلالات الشرطية المتصلة، فإن العقل يتطلب وحدة لا مشروطة في صورة فرض مسبق لا يفترض شيئاً آخر؛ أعني أنه فرض نهائي. وأخيراً إذا صعدنا عن طريق سلسلة

الاستدلالات الشرطية المنفصلة، فإن العقل يتطلب وحدة لا مشروطة في صورة تجمع أعضاء التقسيم المنفصل من نوع هكذا حتى إنه يجعل التقسيم كاملاً.

وأعتقد أن سبب محاولة كانط أن يستمد الأنواع الثلاثة من الوحدة اللا مشروطة من الأنواع الثلاثة للقياس الاستدلالي واضح وجلي. وعندما استتبط مقولات الفهم أراد أن يتجنب النوع العشوائي من الاستتباط الذي اتهم به أرسطو، وأن يحل محله استتباط كامل ونسقى. وبمعنى آخر لقد أراد أن يبين في الوقت نفسه ما المقولات ولماذا هذه المقولات بالتحديد دون غيرها. ولذلك حاول أن يستتبطها من أنواع الحكم المنطقية، وافترض أن تصنيفه لهذه الأنواع كامل. وأراد على نحو مماثل عند استتباط أفكار العقل الخالص أن يبين في الوقت نفسه ما هذه الأفكار، ولماذا هذه الأفكار بالتحديد دون غيرها (أو لماذا أنواع هذه الأفكار على حد تعبيره). ولذلك حاول أن يستمدّها من الأنواع الثلاثة للاستدلال المباشر التي لا تكون سوى الأنواع الممكنة، وفقاً للمنطق الصوري الذي يقبله. ونلاحظ في العملية كلها شغف كانط بترتيب نسقى ومعماري في العمل.

ومع ذلك فإن كانط يُدخل أثناء استتباط أفكار العقل الخالص خطأً مكملاً من التفكير يجعل فهم المسألة كلها سهلاً إلى حد ما. أعني أنه يُدخل فكرة العلاقات الأكثر عمومية التي يمكن أن توضع فيها تمثالتنا، وهذه العلاقات ثلاث، وهي: هناك علاقة بالذات، وهناك علاقة تمثالتنا بالموضوعات من حيث إنها ظواهر، وهناك علاقة تمثالتنا بالموضوعات من حيث إنها موضوعات للتفكير بوجه عام، سواء أكانت ظواهر أم لا. ويمكننا أن نتناول هذه العلاقات كلاً على حدة.

فمن الناحية الأولى، يقتضى إمكان تجربتنا، كما لاحظنا في الفصل الأخير، أن ترتبط كل تمثالتنا بوحدة الوعي، بمعنى أن "أنا أفكر" لا بد أن يكون لديها القدرة على أن تلازمها كلها. ومن ثم فإن العقل يميل إلى أن يكمل هذا التأليف بافتراض لا مشروط، أعني أنا دائمة، أو ذاتاً مفكرة، نتصورها من حيث إنها جوهر؛ أعني أن العقل يميل إلى أن يكمل تأليف الحياة الداخلية بتجاوز الأنا

التجريبية المشروطة إلى الذات المفكرة اللا مشروطة، أعنى الذات الجوهرية التي لا تكون محمولاً على الإطلاق.

ومن الناحية الثانية، عندما نرجع إلى علاقة تمثالتنا بالموضوعات من حيث إنها ظواهر، نتذكر أن الفهم يؤلف متعدد العيان الحسى وفقاً لمقولة العلاقة الثانية؛ وهي مقولة العلية. ومن ثم فإن العقل يحاول أن يكمل التأليف بالوصول إلى وحدة لا مشروطة نتصورها من حيث إنها كل (مجموع) صنوف التابع العلية. إن الفهم يقدم لنا، إن جاز هذا التعبير، علاقات عليّة، تفترض كل علاقة منها علاقات عليّة أخرى. والعقل يسلم بفرض نهائى لا يفترض شيئاً آخر (فى نفس الترتيب)، أعنى أن العقل يسلم بكل (مجموع) صنوف التابع العلية للظواهر. ومن ثم تنشأ فكرة العالم، ونتصورها من حيث إنها كل (مجموع) صنوف التابع العلية.

ومن الناحية الثالثة، أعنى بالنظر إلى علاقة تمثالتنا بموضوعات التفكير بوجه عام، يبحث العقل عن وحدة لا مشروطة فى صورة الشرط الأعلى لإمكان كل ما يمكن التفكير فيه. ومن ثم ينشأ تصور الله من حيث إنه التوحيد لكل صنوف الكمال⁽¹⁾ فى موجود واحد.

ومن ثم فإن لدينا ثلاث أفكار رئيسية للعقل الخالص، هى: النفس من حيث إنها الذات الجوهرية، والعالم من حيث إنه مجموع (كل) الظواهر المرتبطة عليّاً، والله من حيث إنه الكمال المطلق، أى من حيث إنه وحدة شروط موضوعات التفكير بوجه عام. وهذه الأفكار الثلاث ليست فطرية، كما أنها ليست مستمدة من التجربة. إنها تنشأ من حيث إنها نتيجة للميل الطبيعى للعقل الخالص إلى أن يكمل التأليف الذى يحققه الفهم. ولا يعنى هذا، كما ذكرنا، أن العقل الخالص ينقل نشاط

(1) يسلم كانط بأنه يبدو أن النظرية التى بناء عليها تتضمن الصورة المحض للاستدلال الشرطى المنفصل فكرة العقل الخالص العليا؛ أعنى فكرة موجود كل الموجودات، تحتوى على مفارقة إلى حد كبير (B., 393). بيد أنه يعد بمعالجة أخرى فيما بعد (انظر الأقسام الخاصة بالمثال الترنسندنتالى، B., 599 FF). ولا نستطيع، مع ذلك، أن نناقش هذه المسألة بصورة أكثر هنا (المؤلف).

الفهم بعيدًا وننظر إليه على أنه يكون الموضوعات بفرض شروط التجربة القبليّة التي تُعرف بالمقولات. إن أفكار العقل الخالص ليست "مُكونة". بيد أن لدى العقل ميلًا طبيعيًا إلى توحيد شروط التجربة، وهو يقوم بذلك بالانتقال إلى اللا مشروط، في الصور الثلاث التي ذكرناها من قبل. وعندما يقوم بذلك فإنه يجاوز التجربة بصورة واضحة. ولذلك يسمى كانط أفكار العقل الخالص "الأفكار الترنسندنتالية"، على الرغم من أنه يستمر فيما بعد في الحديث عن الفكرة الثالثة، وهي فكرة الله، من حيث إنها "المثال الترنسندنتالي"؛ لأننا نتصور الله بوصفه الكمال الأسمى والمطلق.

وتكوّن هذه الأفكار الثلاث الموضوعات الرئيسية الموحدة لفروع الميتافيزيقا النظرية الثلاثة وفقًا لتصنيف فولف. "فالذات المفكرة هي موضوع علم النفس، ومجموع الظواهر (أى العالم) هو موضوع الكسمولوجيا، والكيان الذى يحتوى على الشرط الأسمى لإمكان الكل الذى يمكن التفكير فيه (وجود كل الموجودات) هو موضوع اللاهوت. ومن ثم فإن العقل الخالص يقدم فكرته عن مذهب ترنسندنتالى للنفس (أعنى علم النفس العقلى)، وعن علم ترنسندنتالى للعالم (أعنى علم الكون العقلى)، وأخيرًا عن مذهب ترنسندنتالى عن الله (أعنى علم اللاهوت العقلى)"⁽¹⁾.

وبالتالى، لما لم يكن لدينا أى ملكة للعيان العقلى، كما يرى كانط، فإن الموضوعات التى تناظر هذه الأفكار لا يمكن أن تُعطى لنا بهذه الطريقة. ولا تُعطى عن طريق التجربة بالمعنى الذى وصفناه فى الفصل الأخير. إن النفس الجوهرية، والعالم من حيث إنه مجموع كل الظواهر، والموجود الأسمى، أعنى الله، كلها لا يمكن أن تُعطى فى التجربة. فهى ليست ظواهر، ولا يمكن أن تكون كذلك. ولا تنشأ أفكارها عن طريق إخضاع مادة التجربة لشروط التجربة القبليّة، بل تنشأ عن طريق توحيد شروط التجربة من حيث إنها اللا مشروط. ومن ثم

(1) B., 391-2; A., 334-5.

يجب ألا نتوقع سوى أنه إذا صنع العقل ما يسميه كانط الاستخدام "المتعالى" لها، زاعماً البرهنة على وجود الموضوعات المناظرة وطبيعتها، وتوسيع معرفتنا النظرية بالموضوعات، فإنه يقع فى حجج سوفسطائية ونقائض. وبيان أن تلك هى القضية فى واقع الأمر، ولا بد أن تكون هى القضية، هو هدف فحص كانط النقدي لعلم النفس العقلى، ولعلم الكون النظرى، وعلم اللاهوت الفلسفى. ولا بد أن نتناول هنا كل علم من هذه العلوم على حدة.

٣ - يتصور كانط علم النفس العقلى بأنه يسير على خطوط ديكارت، وبأنه يبرهن من القضية "الأنا أفكر" على النفس من حيث إنها جوهر بسيط دائم بمعنى أنها تبقى هى فى الزمان؛ أعنى أنها تبقى هى هى خلال كل التغيرات العارضة. إن علم النفس العقلى لا بد أن يسير قبلياً من وجهة نظره؛ لأنه ليس علماً تجريبياً. ولذلك فإنه يبدأ من شروط التجربة القبليّة، أعنى وحدة الوعي. "ومن ثم فإن "الأنا أفكر" هى نص علم النفس العقلى الوحيد، الذى يجب أن يطور منه مذهب كله"^(١).

وإذا وضعنا فى اعتبارنا مضامين الفصل الأخير، فمن السهل أن نلاحظ ما هو الخط الذى يأخذه نقد كانط. إنه شرط ضرورى لإمكان التجربة أن تكون "أنا أفكر" قادرة على أن تلازم كل تمثلاتنا. بيد أن الأنا من حيث إنها شرط ضرورى للتجربة ليست مُعطاة فى التجربة؛ فهى أنا ترنسدنتالية، وليست أنا تجريبية. ولذلك، بينما يكون من الممكن أن نتصورها من الناحية السيكلوجية بأنها جوهر مُوحد، فإن تطبيق المقولات مثل مقولتى الجوهر والوحدة لا ينتج معرفة فى هذا الصدد؛ لأن هذه الوظيفة المعرفية تكمن فى تطبيقها على الظواهر، لا على النومين. ويمكننا أن نبرهن على النتيجة التى تقول إن الأنا الترندنتالية، من حيث إنها ذات منطقية، شرط ضرورى للتجربة؛ بمعنى أن التجربة لا تكون معقولة إذا لم ترتبط الموضوعات - لكى تكون موضوعات - بوحدة الوعي، لكننا لا نستطيع

(1) B., 801; A., 343.

أن نبرهن على وجود الأنا الترنسندنتالية من حيث إنها جوهر؛ لأن هذا يتضمن سوء استخدام للمقولات مثل مقولة الوجود، والجوهر، والوحدة. إن المعرفة العلمية مقيدة بعالم لظواهر، أما الأنا الترنسندنتالية فإنها لا تنتمي إلى العالم، فهي مفهوم مُحدد. ولذلك ربما يقول كانط مع فتجنشتين إن "الذات لا تنتمي إلى العالم، بل هي حد للعالم"⁽¹⁾.

إن علم النفس العقلي يحتوى، كما يرى كانط، على مغالطات أساسية، أعنى أنه يحتوى على استدلال به مغالطة من الناحية المنطقية. ويمكن التعبير عن هذا الاستدلال على النحو التالي:

"ما لا يمكن أن نتصوره إلا بوصفه ذاتاً، لا يوجد إلا بوصفه ذاتاً، وبالتالي فإنه يكون جوهرًا"⁽²⁾.

والقول بأن هذا الاستدلال مغالطة ينتج من الواقعة التي تقول إنه يحتوى على أربعة حدود. أعنى أن الحد الأوسط "ما لا يمكن أن نتصوره إلا بوصفه ذاتاً" يُفهم بمعنى ما فى المقدمة الكبرى، وبمعنى آخر فى المقدمة الصغرى. ففى المقدمة الكبرى لا بد أن تكون الإشارة إلى موضوعات التفكير بوجه عام، بما فى ذلك موضوعات العيان. ويصح أن تتطبق مقولة الجوهر على موضوع مُعطى، أو يمكن أن يُعطى، فى العيان، ولا يمكن التفكير فيه إلا من حيث إنه موضوع، بمعنى ذلك الذى لا يمكن التفكير فيه من حيث إنه محمول. أما فى المقدمة الصغرى فإن ما لا يمكن التفكير فيه إلا من حيث إنه ذات يُفهم بالنسبة للوعى الذاتى من حيث إنه صورة التفكير، وبالنسبة لموضوع من موضوعات العيان. ولا ينتج عن هذا على الإطلاق أنه يمكن تطبيق مقولة الجوهر على ذات بهذا المعنى؛ لأن أنا الوعى الذاتى الخالص ليست معطاة فى العيان، ولذلك فإنها ليست مرشحة لتطبيق المقولة إن جاز هذا التعبير.

(1) Tractatus Logico - Philosophicus, 5. 632 - فتجنشتين "رسالة منطقية فلسفية" ترجمها الدكتور عزمى إسلام مع مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود - مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٦٨ (المراجع).

(2) B., 410-11; cf, A., 348.

ويجب أن نلاحظ أن كانط لا يشك في صدق أى من المقدمتين عندما نأخذ كل مقدمة بذاتها. فكل مقدمة هي قضية تحليلية في واقع الأمر، كما يرى كانط. فإذا فهمنا الموجود المفكر، منظورًا إليه من حيث هو كذلك بصورة خالصة، في المقدمة الصغرى، على أنه أنا الوعى الخالص، فإنه يكون صحيحًا من الناحية التحليلية أنه لا يمكن التفكير فيه إلا من حيث إنه ذات. لكن كلمة "ذات" ليست بالتالى موجودًا يُستخدم بنفس المعنى الذى يستخدم به فى المقدمة الكبرى. وليس لدينا الحق فى أن نستنتج النتيجة التأليفية وهى أن أنا الوعى الخالص توجد بوصفها جوهرًا.

وليس من الضرورى أن ندخل فى مناقشة كانط لعلم النفس العقلى أبعد من ذلك لنرى المكانة المهمة فى نقده التى يحتلها مفهوم العيان. إن الأنا الدائمة ليست معطاة فى العيان، ويتفق كانط مع هيوم فى هذه المسألة. ولذلك لا نستطيع أن نطبق عليها مقولة الجوهر. لكن ربما يشك المرء فى وجهة النظر التى تقول إن الأنا الدائمة ليست معطاة فى العيان. وحتى إذا لم تُعط فى العيان كما يرى كانط، فإننا قد ننظر إلى فكرته عن العيان على أنها ضيقة للغاية. وعلى أية حال ربما يُبرهن على أن فرض كل تجربة وشرطها الضرورى هو بصورة دقيقة أنا دائمة، وإذا كانت التجربة حقيقية، فإن شرطها الضرورى لا بد أن يكون حقيقيًا. وإذا كان قول ذلك يتضمن استخدام المقولات خارج مجالها المسموح، فإن تقييد استخدامها هذا يصبح أمرًا مشكوكًا فيه. ومع ذلك إذا سلّمنا بكل مقدمات كانط، فإنه يصعب أن نتجنب استنتاج نتائجه. إن صحة الجدل الترنسندنتالى تعتمد بوضوح على الإستاطيقا الترنسندنتالية، والتحليل الترنسندنتالى إلى حد كبير.

وتجدر الإشارة إلى أنه لما كان كانط يعتقد أن كل الأحداث الظاهرية محددة، فمن مصلحته بمعنى ما أن يحتفظ بالأنا الدائمة فى مجال الواقع النوميئالى وراء التجربة؛ لأن ذلك سيمكّنه فيما بعد من أن يسلم بالحرية. كما أنه عن طريق وضع النفس الدائمة فى المجال النوميئالى ووراء مجال العيان، يجعل البرهنة على

وجود النفس بهذا المعنى مستحيلًا. إننا نستطيع أن نؤكد وجود الأنا التجريبية بالتأكيد؛ لأن هذا مُعطى في عيان داخلي. بيد أن الأنا التجريبية هي النفس من حيث إنها تُدرس في علم النفس. إنها موضوع في الزمان ويمكن ردها إلى حالات متتابعة. والأنا التي لا يمكن ردها إلى حالات متتابعة ولا يمكن التفكير فيها إلا من حيث إنها ذات ليست معطاة في عيان، ليست موضوعًا ولا يمكن التأكيد دوجماتيقيًا بالتالي أنها توجد بوصفها جوهرًا بسيطًا.

٤ - لقد رأينا أن الكسولوجيا النظرية تدور، كما يرى كانط، حول فكرة العالم من حيث إنه مجموع التابع العلى للظواهر. إن عالم الكون النظرى يحاول أن يمد معرفتنا بالعالم، من حيث إنه مجموع الظواهر، عن طريق قضايا تأليفية قَبَلية. بيد أن هذا الإجراء يؤدي، كما يرى كانط، إلى نقائض. وتتشأ المغالطة عندما يمكن البرهنة على كل من قضيتين متناقضتين. وإذا أدى علم الكون إلى نقائض بهذا المعنى لا محالة، فإنه يجب أن نستنتج نتيجة هي أن هدفه كله خاطئ؛ أعنى هدف بناء علم عن العالم منظورًا إليه على أنه مجموع الظواهر. وهذا الفرع من الميتافيزيقا النظرية ليس علمًا، ولا يمكن أن يكون علمًا. وبمعنى آخر تبين الواقعة التي تقول إن علم الكون النظرى ينتج نقائض أننا لا نستطيع أن نجعل استخدام فكرة العالم الترنسندنتالية علمية من حيث إن العالم مجموع الظواهر.

يناقش كانط أربع نقائض. ويُفترض أن كل نقيضة تناظر إحدى المقولات الأربع. بيد أنه ليست هناك ضرورة لأن نتناول هذه القسمة النمطية من التضايف النسقى بإسهاب. واقترح أن أمر عليها مرور الكرام وأصل في الحال إلى مناقشة مختصرة لكل نقيضة من النقائض الأربع.

(أ) القضيتان المتقابلتان من النقيضة الأولى هما: "الموضوع: العالم له بداية في الزمان وهو محدود أيضًا من جهة المكان. نقيض الموضوع: العالم

ليس له بداية في الزمان، وليس محدودًا من جهة المكان، لكنه لا متناه من جهة كل من الزمان والمكان" (1).

والبرهان على الموضوع كالاتي: إذا لم يكن للعالم بداية في الزمان، فلا بد أن تكون هناك سلسلة لا متناهية من الأحداث؛ أعني أنه لا بد أن تكتمل سلسلة لا متناهية قبل اللحظة الحاضرة. بيد أن سلسلة لا متناهية لا يمكن أن تكتمل على الإطلاق. وبالتالي لا بد أن يكون للعالم بداية في الزمان. أما بالنسبة للجزء الثاني من الموضوع، فإنه إذا لم يكن العالم محدودًا من جهة المكان، سيكون كلاً معطى ولا متناهيًا من الأشياء الموجودة معًا. غير أننا لا نستطيع أن نفكر في كل معطى ولا متناه من أشياء موجودة معًا تملأ كل الأمكنة الممكنة إلا بإضافة متكررة لجزء إلى جزء، أو وحدة إلى وحدة حتى تكتمل الإضافة. غير أننا لا نستطيع أن ننظر إلى هذه الإضافة أو هذا التأليف على أنه مكتمل إلا بالنظر إليه على أنه يكتمل في زمان لا متناه. وهذا يتضمن النظر إلى زمان لا متناه على أنه منصرم، وهو أمر مستحيل. ومن ثم لا نستطيع أن ننظر إلى العالم على أنه كل معطى ولا متناه من أشياء موجودة معًا تملأ كل الأمكنة الممكنة. ولا بد أن ننظر إليه على أنه محدود من جهة المكان.

أما البرهان على نقيض المحمول فهو كالاتي: إذا بدأ العالم في الزمان، فلا بد أن يكون هناك زمان فارغ قبل أن يبدأ العالم. بيد أن الصيرورة والبداية ليستا ممكنتين في زمان فارغ. وليس هناك معنى للحديث عن شيء يوجد في زمان فارغ. وبالتالي ليس للعالم بداية في الزمان. أما بالنسبة لكون العالم لا متناهيًا من جهة المكان، فدعنا نفترض، من أجل الحجة، أنه متناه ومحدود في المكان. ومن ثم لا بد أن يوجد في مكان خاو أو فارغ. بيد أن المكان الفارغ هو عدم، والعلاقة بالعدم هو نفسه عدم. وبالتالي لا يمكن أن يكون العالم محدودًا ومتناهيًا في المكان.

(1) B., 454-5.

ويبدو من الوهلة الأولى أن كانط يقبل موقفاً يعارض موقف القديس توما الإكويني تماماً^(١)؛ لأنه بينما يسلم القديس توما الإكويني^(٢) بأنه لا يمكن البرهنة من الناحية الفلسفية على أن للعالم بداية في الزمان، أو ليس له بداية في المكان، فإنه يبدو أن كانط يقول إنه يمكن البرهنة على كلا الموضوعين. وقد نلاحظ أن برهانه على الموضوع الذي يقول إن العالم له بداية في الزمان هو نفس البرهان الذي قدّمه القديس بونافنتير^(٣) قى تدعيم هذا الموضوع، وهو برهان قد أنكر القديس توما الإكويني صحته. غير أن البرهانين يقومان على فرضين زائفين كما يرى كانط. فالبرهان على الموضوع يقوم على افتراض هو أننا نستطيع أن نطبق على الظواهر مبدأ العقل الخالص الذي يقول إذا أعطى الشروط، فإن مجموع الشروط، ومن ثم اللا مشروط، يُعطى أيضاً. أما البرهان على نقيض الموضوع فيقوم على افتراض هو أن عالم الظواهر هو عالم الأشياء في ذاتها. إنه يُفترض، على سبيل المثال، أن المكان هو حقيقة موضوعية. وإذا سلّمنا بالفرضين الأساسيين، فإن البرهانين يكونان صحيحين^(٤). غير أن الواقعة التي تقول إنه يمكن البرهنة على كل من القضيتين المتناقضتين تبين أن الفرضين طائشان. ولا يمكن أن نتجنب النقيضة إلا بقبول موقف الفلسفة النقدية، والتخلي عن موقف كل من المذهب العقلي الدوجماتيقي، والحس المشترك اللا نقدي. وهذه هي المسألة التي يريد كانط أن

(١) إشاراتي هنا إلى فلسفة العصور الوسطى يجب ألا تُفهم على أنها تتضمن افتراض أن كانط كان يضع فلسفة العصور الوسطى في اعتباره. فكما أعرف ليس هناك دليل على أنه عرف ما يكفي عنهم حتى إذا كان ذلك ممكناً. لكن الإشارات هي، كما اعتقد، ذات اهتمامات عامة (المؤلف).

(٢) بالنسبة لموقف القديس توما الإكويني، انظر المجلد الثاني من "تاريخ الفلسفة" ص ٣٦٦ - ١٦٧ (المؤلف).

(3) See Vol. 11 of this History, pp. 262-4.

(٤) لا ينجم عن هذا بالتأكيد أنه يجب علينا أن نتبع كانط في القول إنهما صحيحان. وربما نرغب في القول إنهما ليسا صحيحين، أو إنه بينما يكون أحدهما غير صحيح، فإن الآخر صحيح. ويمكن للقارئ أن يرجع إلى كتاب: سميث، نورمان، كمب "شرح نقد العقل الخالص لكانط" ص ٤٨٣ - ٥٠٦ من أجل مناقشة براهين كانط على الموضوعات ونقيضها (المؤلف).

يوضحها بالفعل، غير أنه يصعب الادعاء بأنه يريد ذلك بصورة واضحة. ومن ثم سيكون من المضلل أن نقول إن كانط قد وصل على المدى البعيد إلى موقف القديس توما الإكويني، حتى إذا كان ذلك صحيحًا بمعنى ما؛ لأن عبث محاولة البرهنة على أن العالم إما أن يكون له بداية في الزمان أو ليس له بداية فيه لا يمكن أن نراه، كما يرى كانط، إلا بقبول فلسفة ليست هي فلسفة القديس توما الإكويني بالتأكيد.

(ب) والنقيضة الثانية هي كالاتى: "الموضوع: كل جوهر مركب في العالم يتكون من أجزاء بسيطة، ولا يوجد شيء لا يكون في ذاته بسيطاً أو مركباً من أجزاء بسيطة. ونقيض الموضوع: لا شيء مركب في العالم يتكون من أجزاء بسيطة، ولا يوجد أي شيء بسيط في أي مكان"⁽¹⁾.

ويأخذ البرهان على الموضوع هذه الصورة: إذا لم تتكون الجواهر المركبة من أجزاء بسيطة، وإذا استبعدنا، بالتالي، كل تركيب فإنه لن يبقى شيء على الإطلاق. بيد أنه لا يمكن استبعاد هذا؛ لأن التركيب هو علاقة ممكنة فقط. ومن ثم لا بد أن يتكون المركب من أجزاء بسيطة. وينجم عن هذا أن كل شيء موجود لا بد أن يكون بسيطاً أو مركباً من أجزاء بسيطة.

أما بالنسبة لنقيض الموضوع، فإنه يمكن البرهنة عليه على النحو الآتى: الجوهر المركب يشغل مكاناً، ولا بد أن يتكون هذا المكان من أجزاء كثيرة بقدر الأجزاء التي تكون في الجوهر المركب. وبالتالي فإن كل جزء من الجوهر المركب يشغل مكاناً. لكن كل شيء يشغل مكاناً لا بد أن يتكون من متعدد من أجزاء، وكل منها يشغل مكاناً، ويحتوى بالتالي على أجزاء. وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أي شيء مركب يتكون من أجزاء بسيطة. ولا يمكن أن يكون هناك أي شيء بسيط.

(1) B., 462-3.

ويمثل الموضوع، كما هي الحال بالنسبة للنقيضة الأولى، موقف المذهب العقلي الدوجماتيقي. فكل الجواهر المركبة تتكون من جواهر بسيطة مثل موندات ليبنتس. ويمثل نقيض الموضوع هجوم التجريبيين على المذهب العقلي الدوجماتيقي كما هي الحال أيضاً في النقيضة الأولى. بيد أن الموضوع يعالج "النومين" كما لو كان "فنومين"؛ أعني أنه يعالجه كما لو كان موضوعات معطاة في التجربة، ويعالج نقيض الموضوع "الفنومين" أعني الأجسام الممتدة كما لو كان "نومين". والسبيل الوحيد لحل النقيضة هو قبول موقف الفلسفة النقدية، وإدراك أن ما يصدق على "الفنومين" لا يمكن أن يصدق على "النومين"؛ لأنه ليس لدينا معرفة موضوعية بـ "النومين"⁽¹⁾.

(ج) ترتبط النقيضة الثالثة بالعلية الحرة. موضوعها يقول "العلية المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التي يمكن أن تستمد منها كل ظواهر العالم. ولا بد من التسليم بعلية أخرى من أجل تفسيرها، هي الحرية. ويقول نقيض الموضوع: لا حرية، وكل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة"⁽¹⁾.

والبرهان على الموضوع كالاتي: دعنا نفترض أنه لا وجود إلا لنوع واحد من العلية، هو العلية وفقاً لقوانين الطبيعة. في هذه الحالة يتحدد حدث معين عن طريق حدث سابق، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولا يمكن أن يكون هناك بالتالي بداية أولى، ولا يمكن أن تكتمل بالتالي سلسلة العلل. بيد أن قوانين الطبيعة تقول إنه لا شيء يحدث بدون علة محددة قبلياً بصورة كافية، ولا يتحقق هذا القانون إذا كانت علية كل علة هي نفسها معلولاً لعلة سابقة. وبالتالي لا بد أن تكون هناك علية تلقائية مطلقة تولد سلسلة من ظواهر تسير وفقاً لعلل طبيعية.

(1) يمكن التذليل على أنه ليس هناك في واقع الأمر نقيضة على أساس أنه لا بد أن نفسر الموضوع بأنه يشير إلى موندات ليبنتس، بينما يشير نقيض الموضوع إلى الأجسام في المكان (المؤلف).

(1) B., 472-3.

أما البرهان على نقيض الموضوع فهو باختصار كالآتي. تفترض العلية التلقائية، الحرة حالة العلة التي لا ترتبط بعلاقة عليّة (أعني بوصفها معلولاً) بالحالة السابقة. بيد أن هذا الفرض يناقض القانون الطبيعي العليّ، ويجعل وحدة التجربة مستحيلة. ومن ثم فإن الحرية يجب ألا توجد في التجربة وهي اختلاق محض للتفكير.

وما يتحدث عنه كانط في هذه النقيضة ليس واضحاً على الإطلاق. ويفترض البرهان على الموضوع بصورة طبيعية أنه يفكر في نشأة السلسلة الطبيعية العلية عن طريق علة أولى، فاعليتها العلية تلقائية تماماً؛ بمعنى أنها لا تعتمد على علة سابقة. ويقرر في ملاحظاته على الموضوع بوضوح أنه يفكر في أصل العالم. غير أنه يستمر بعد ذلك في القول إنه إذا كانت هناك علة حرة لسلسلة صنوف التابع العلية الظاهرية كلها، فإنه يكون لدينا الحق في التسليم بعلة حرة لسلسلة مختلفة من الظواهر داخل العالم.

أما بالنسبة لنقيض الموضوع، فمن الطبيعي أن نفهمه؛ لأنه يشير إلى الحرية الإنسانية. ومن المعقول للوهلة الأولى أن نتحدث على الأقل عن حالة من حالات الذات الإنسانية من حيث إن حالة أخرى تحددها عليّاً، لكن ليس من المعقول على الإطلاق أن نشير مسألة العلاقة العلية بين حالات بالنسبة لله. ومع ذلك فإن كانط يدخل في ملاحظاته على نقيض الموضوع فكرة علة حرة توجد خارج العالم. وحتى إذا سلّمنا بوجود هذه العلة، فإننا لا نستطيع، كما يلاحظ، أن نسلّم بعلة حرة داخل العالم.

وبالنظر إلى هذا الغموض، أعني بالنظر إلى المجال غير المحدد لتطبيق الموضوع ونقيض الموضوع، يصعب أن نسلّم بأنه يمكن حل النقيضة بملاحظة أن الموضوع ونقيض الموضوع يشيران إلى أشياء مختلفة، ومع ذلك لا يمكن أن تكون هناك نقيضة على الإطلاق، بالمعنى الملائم، إذا لم يشر الموضوع ونقيض الموضوع إلى نفس الأشياء. فإذا أكد الموضوع أنه يمكن البرهنة على علة حرة

للسلسلة الكلية لصنوف التابع العلى الظاهرى، بينما يؤكد نقيض الموضوع أنه يمكن البرهنة على أنه لا وجود لمثل هذه العلة، فلن تكون لدينا نقيضة. وإذا أكد الموضوع أنه يمكن البرهنة على أن هناك علية حرة داخل العالم، بينما قرر نقيض الموضوع أنه يمكن البرهنة على أنه لا وجود لعلية حرة داخل العالم، فإنه تكون لدينا نقيضة. لكن إذا قرر الموضوع أنه يمكن البرهنة على أن هناك علة حرة للسلسلة الكلية لصنوف التابع العلى الظاهرى، فإن هذه العلة الحرة تكون خارج السلسلة، بينما إذا قرر نقيض الموضوع أنه لا وجود لعلية حرة داخل سلسلة الظواهر، فلن يكون هناك وجود لنقيضة على الإطلاق إذا تحدثنا بدقة.

وليس هدفى هنا أن أنكر أن النقيضة الثالثة تتدرج إلى حد كبير فى النموذج العام لنقائض كانط. إن البرهان على الموضوع، إذا فهمنا الموضوع على أنه يشير إلى علة أولى للسلسلة الكلية لصنوف التابع العلى الظاهرى، لا يكون صحيحاً إلا على افتراض أننا نستطيع أن نكمل السلسلة، واستخدامنا الفكرة الترنسندنتالية عن العالم من حيث إنها كل (مجموع) لنمد معرفتنا النظرية. ومن ثم فإن الموضوع يمثل موقف المذهب العقلى الدوجماتيقى. ويمثل نقيض الموضوع، سواء أخذناه على أنه يقرر أنه ليس هناك برهان على وجود علة أولى للسلسلة كلها ممكناً، أو على أنه يقرر أنه لا يمكن أن تكون هناك علة حرة داخل السلسلة، نقول إنه يمثل موقف التجريبيين. لكن إذا كان لا يمكن حل النقيضة إلا بقبول موقف الفلسفة النقدية، فإن وجهة النظر الأخيرة لا تدخل فى البرهان إما على الموضوع أو نقيض الموضوع. ومع ذلك فإنه على الأقل يمكن البرهنة على أن ذلك هو ما يقوم به كانط بدقة فى البرهنة على نقيض الموضوع؛ لأنه يؤكد أن التسليم بعلية حرة تحطم إمكان وحدة التجربة. وعلى الرغم من أنه قد لا يكون ضرورياً أن نفهم هذا التقرير عن طريق وجهة نظره الخاصة، فإنه من الصعب أن نتجنب انطباعاً هو كيف يمكن أن نفهم هذا التقرير بالفعل.

ومع ذلك ماذا يحدث للنقيضة عندما نقبل وجهة النظر النقدية بوضوح؟ يقوم البرهان على الموضوع، إذا أخذنا الموضوع على أنه يشير إلى علة تلقائية لسلسلة كلية من الظواهر، على سوء فهم لفكرة العالم الترנסدنتالية. أما بالنسبة لنقيض الموضوع فإن إنكار الحرية لا يكون صحيحًا إلا بالنسبة لمجال الظواهر. ومن ثم فإن الطريق مفتوح لكأنط لأن يقول فيما بعد إن الإنسان حر من الناحية النوميائية ومحدد من الناحية الظاهرية. وإذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإننا نستطيع أن نقول إن كلاً من الموضوع ونقيضه صحيحان بالنسبة لكأنط، عندما نفهمهما بصورة صحيحة. فالموضوع، الذي يقول إن العلية "وفقاً لقوانين الطبيعة" ليست هي النوع الوحيد من العلية، صحيح على الرغم من أنه ليس صحيحًا أن نقول إننا نستطيع أن نبرهن على أن هذه هي الحقيقة الواقعية. ونقيض الموضوع، الذي يقول إنه ليست هناك حرية، صحيح إذا أخذناه على أنه لا يشير إلا إلى عالم الظواهر، على الرغم من أنه ليس صحيحًا إذا أخذناه على أنه يشير إلى كل واقع أو حقيقة واقعية أيًا كانت. وبالنسبة لكأنط عندما لا نقبل سوى وجهة النظر النقدية، فإننا نستطيع أن نستخلص ما هو صادق مما هو كاذب في الموضوع ونقيض الموضوع ونتجاوز التناقضات التي يقع فيها العقل في استخدامه الدوجماتيقي.

(د) والنقيضة الرابعة خاصة بوجود كائن ضروري: يقول الموضوع "ينتمي إلى العالم شيء يوجد من حيث إنه كائن ضروري بصورة مطلقة، إما بوصفه جزءًا منه أو علة له". ويقول نقيض الموضوع "لا يوجد في أي مكان أي كائن ضروري من حيث إنه علة العالم، لا في العالم ولا خارجه"⁽¹⁾.

وتتم البرهنة على الموضوع، من حيث إن وجود كائن ضروري هو الذي يهمننا، عن طريق واقعة مفترضة هي أن سلسلة الشروط تفترض مسبقًا سلسلة كاملة من شروط متجهة نحو الأمام، الذي يوجد بالضرورة. ثم يبرهن كأنط

(1) B., 480.

على أنه لا يمكن تصور هذا الموجود الضروري على أنه يجاوز عالم الحس، ولا بد أن يتحد بالتالي مع السلسلة الكونية كلها، أو جزءًا منها.

وتتم البرهنة على نقيض الموضوع ببيان أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود ضروري بصورة مطلقة، لا في العالم ولا خارجه. لا يمكن أن يكون هناك عضو أول لسلسلة التغيرات، التي تكون ضرورية، وليس لها سبب؛ لأن كل الظواهر محددة في الزمان. ولا يمكن أن تكون السلسلة الكونية كلها ضرورية إذا لم يكن عضو واحد ضروريًا. ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك موجود ضروري في العالم، إما بوصفه يتحد مع العالم أو جزءًا منه. لكن لا يمكن أن يكون هناك موجود ضروري يوجد خارج العالم، بوصفه علته؛ لأنه إذا كان علة للتغيرات الكونية، فإنه لا بد أن يفعل، وإذا فعل، فإنه يكون في الزمان، وإذا كان في الزمان، فإنه يكون داخل العالم، لا خارجه.

وثمة تداخل ملحوظ بصورة واضحة بين النقيضة الثالثة والرابعة؛ لأنه على الرغم من أن كانط يدخل مصطلحًا جديدًا في النقيضة الرابعة وهو "الموجود الضروري بصورة مطلقة"، فإنه يستخدم نفس الخط من الحجة للبرهنة على الموضوع الذي استخدمه من قبل في النقيضة الثالثة للبرهنة على أنه لا بد أن تكون هناك علة تلقائية خالصة لسلسلة الظواهر. لا بد أن يكون هناك بالتالي شيء يجب أن يقال لصالح وجهة النظر التي تقول إن كانط قدم النقيضة الرابعة حتى يكمل العدد أربعة؛ إذ يفترض أن كل نقيضة تناظر نوعًا من أنواع المقولات الأربع. صحيح أن مقولتي الضرورة والإمكان تنتمي إلى النوع الرابع من المقولات، وأعني مقولة الجهة، بينما تنتمي العلية إلى النوع الثالث؛ وهي مقولة العلاقة. بيد أن كانط يستخدم حجة عليّة بدقة عندما يبرهن على موضوع النقيضة الرابعة.

إنها لواقعة تسترعى الانتباه، تمشيًا مع كانط في ملاحظاته على نقيض موضوع النقيضة الرابعة، أن نفس الأسس التي تخدم في البرهنة على الموضوع

تخدم في البرهنة على نقيض الموضوع أيضًا. بيد أنه يستمر بعد ذلك ليقول إن العقل يقع في تنافر مع نفسه أحيانًا بالنظر إلى نفس الموضوع من وجهات نظر مختلفة. وإذا مثل الموضوع ونقيض الموضوع وجهتي نظر مختلفتين، فإنه ينجم عن ذلك أن كليهما قد يكونان صادقين؛ أعني أن نقيض الموضوع قد يكون صحيحًا من حيث إنه يمثل المزاعم التي تقول إنه ليس هناك موجود ضروري في العالم، سواء أكان متوحدًا معه أم جزءًا منه، ولا يمكن أن يتوافر دليل على وجود هذا الموجود خارج العالم. غير أن الموضوع قد يكون صحيحًا عندما يؤكد أن هذا الموجود يوجد، عندما يؤكد أنه يوجد خارج العالم، مع إننا لا نستطيع أن نفترض مطلقًا أننا نعرف أن الأمر هكذا.

ومن جهة النقائض كلها، فإنه يُفترض أن الموضوعات تمثل وجهة نظر الميتافيزيقا العقلية الدوجماتيقية، بينما يُفترض أن نقيض الموضوعات يمثل وجهة نظر التجريبيين. وينحاز كانط إلى وجهة نظر التجريبيين بالتأكيد لدرجة أنه ينظر إلى نقد التجريبيين لمزاعم الميتافيزيقا أنها تزيد معرفتنا على أنه صحيح تمامًا. ومن المهم في نفس الوقت أن نعي أنه يلتزم بالفلسفة التجريبية من حيث إنها كذلك. فالمذهب التجريبي هو نفسه، من وجهة نظره، مذهب دوجماتيقى يحد الواقع بالظواهر بصورة دوجماتيقية ويعالجها، من ثم، كما لو كانت أشياء في ذاتها، على الرغم من أنه صحيح في نقده السلبي للميتافيزيقا النظرية. وليست مزاعم الميتافيزيقا النظرية وحدها التي يجب كشفها وبيانها. وعندما نقبل النقد التجريبي للحجج الميتافيزيقية، لا بد أن نتجاوز الحدود الضيقة للمذهب التجريبي الدوجماتيقى (يساوي المذهب المادي تمامًا) ونفسح المجال لواقع نوميئالي. وفضلاً عن ذلك فإن الميتافيزيقا نفسها تؤيدها اهتمامات أخلاقية ودينية. وعلى الرغم من أن هذه الواقعة تؤدي بالميتافيزيقيين إلى تقديم براهين غير صحيحة بسهولة، فإنه يجب علينا أن نسلم بأن الميتافيزيقا تمثل مستويات من الحياة الإنسانية لا يقدمها المذهب التجريبي المحض إن جاز هذا التعبير. ومع ذلك نستطيع أن نتجنب

فى الفلسفة النقدية، كما يؤكد كانط، مغالطات الميتافيزيقا والمذهب المادى الدوجماتيقى، وآلية المذهب التجريبي المحض. إننا نتجاوز النقائض بأن نجعل المعرفة محددة بمجالها الملائم، بينما نفسح فى الوقت ذاته مجالاً لإيمان عملى يقوم على تجربة أخلاقية. فلا يمكن أن نسلّم بالحرية الإنسانية مثلاً داخل مجال الظواهر، بيد أنها قد تكون واقعاً، وتتحول إلى أن تكون مُسلّمة ضرورية للوعى الأخلاقى فيما بعد.

٥ - يسمى كانط فكرة العقل الخالص الثالثة الترنسندنتالية المثل الأعلى الترنسندنتالى. وهى فى الأصل، إن جاز هذا التعبير، فكرة المجموع الكلى لجميع المحمولات الجزئية (الصفات) الممكنة، بما فى ذلك المعطيات القبّلية لجميع الإمكانيات الممكنة؛ أعنى أن العقل، الذى يسير نحو سلسلة الاستدلالات الشرطية المنفصلة، يجد الشرط اللا مشروط لكل المحمولات الجزئية، يستبعد كل منها محمولات متناقضة أو متعارضة، فى فكرة مجمل كل المحمولات. وهذه هى فكرة مجمل المجموع الكلى لكل الكمالات الممكنة. لكن من حيث إننا نتصور هذا المجموع الكلى بأنه شرط اللامشروط لكل الكمالات الجزئية، فإننا نتصوره بأنه الصورة الأصل لكل الكمالات الجزئية، نتصوره بأنه ذلك الذى تُستمد منه هذه الكمالات، وتقترب منه، ولا نتصوره بوصفه مجرد مفهوم مجرد يندرج تحته كل الكمالات الجزئية التجريبية إن جاز هذا التعبير. ومن ثم فإننا نتصوره بأنه موجود واقعى، يُتصور بأنه الواقع الأسمى بالفعل. كما أن فكرة الموجود الأكثر كمالاً هى فكرة الموجود الأكثر واقعية. ولا يمكن أن نتصور هذا الموجود بأنه إدراج، أو وضع كمالات تجريبية محدودة وخاصة تحته إن جاز هذا التعبير. إننا لا بد أن نتصوره بأنه وحدة الكمالات اللا محدودة والخالصة فى موجود واحد بسيط. وفضلاً عن ذلك فإننا نتصور شرط اللا مشروط لكل

الكمالات المحدودة الممكنة والواقع بأنه يوجد بالضرورة. وهكذا نصل إلى فكرة الله من حيث إنه موجود فردي، يوجد بالضرورة، أزلي، بسيط، أسمى، وكامل كل الكمال، والذي لا يكون مجمل صنوف من الواقع المتناهية، وإنما شرطها اللا مشروط وعلتها النهائية. وتكون هذه الفكرة مادة اللاهوت الطبيعي، أو الفلسفي^(١).

إن تصور كانط لإجراء العقل الخالص جلي واضح. فالعقل يبحث عن الوحدة اللا مشروطة لكل المحمولات الممكنة. ولا يستطيع أن يجد ذلك في مجمل الكمالات التجريبية، بالمعنى الحرفي، وإنما يجب عليه أن يتجاوز اللا مشروط. وهو بذلك يمثل الهدف اللا محدود لبحثه كأنه الموجود الأكثر كمالاً. ويتمثل هذا، بالتالي، بأنه الموجود الأكثر واقعية، أو الموجود الفردي. ويتشخص في النهاية بوصفه الله في مذهب التآليه Theism. لكن العقل يتجاوز بإجراء التمثل هذا كل تجربة ممكنة. وليس لدينا الحق أن نؤكد أن هناك موجوداً هو الموجود الأكثر كمالاً والموجود الأكثر واقعية؛ أعني أنه ليس من حقنا أن نؤكد أن هناك موضوعاً يناظر تمثل مجموع كلي لكل الكمالات الممكنة. وحتى على الرغم من أن العقل يستمر ليقول إننا لا نستطيع أن نمتلك سوى معرفة مماثلة (أو رمزية) بالموجود الأسمى، فإن الواقعة المحض لتمثل فكرة مجموع الكمال تعني أننا نمد المقولات وراء مجال تطبيقها الملائم.

يتضح أنه ليس هناك برهان ممكن على وجود الله بناء على مقدمات كانط. بيد أن كانط يريد أن يجعل عدم الإمكان هذا جلياً ببيان أن كل خط من البرهان يحتوى على مغالطة. إن المهمة ليست عظيمة كما قد نفترض؛ لأنه لا توجد سوى ثلاث طرق للبرهنة على وجود الله في الميتافيزيقا النظرية، كما يرى كانط. إن العقل يستطيع أن يبدأ بما قد نسميه بكيف يكون العالم المحسوس، أعني بطابعه من

(١) تفترض فلسفة فولف هذا المنظور الكانطي. وقد اقترب بومجارتن، مثلاً، من فكرة الله عن طريق فكرة الموجود الأكثر كمالاً، التي تتوحد بالتالي مع الموجود الأكثر واقعية (المؤلف).

حيث إنه يجسد الغائية من الناحية الظاهرية، وننتقل إلى الله من حيث إنه علة هذه الغائية. ثم لدينا الدليل "الفيزيقي اللاهوتي". أو أن العقل يستطيع أن يبدأ من الوجود التجريبي وينتقل إلى الله من حيث إنه العلة القصوى لهذا الوجود. ثم يكون لدينا الدليل "الكسولوجي". أو أن العقل قد ينتقل من فكرة الله إلى الوجود الإلهي. ثم يكون لدينا الدليل "الأنطولوجي".

وعندما يعالج كانط هذه الخطوط الثلاثة من البرهان، فإنه يبدأ بالخط الثالث؛ لأن حركة العقل نحو الله في الميتافيزيقا يوجهها مثال العقل الخالص الترنسندنتالي باستمرار، الذي هو هدف نضاله. ومن ثم فإنه ليس من المناسب سوى أن نبدأ بالدليل القبلي من فكرة الله إلى الوجود الإلهي. وفضلاً عن ذلك فإنه اقتناع كانط أنه لكي نصل إلى الله بالخطين الآخرين من الدليل، فإن العقل يضطر في النهاية إلى استخدام الدليل الأنطولوجي. ومن ثم فإن الدليل الأنطولوجي هو الدليل الأساسي، والدليل الوحيد الذي يجب أن نعالجه أولاً.

(هـ) يمكن صياغة الصورة العامة للدليل الأنطولوجي التي يضعها كانط في اعتباره على النحو التالي^(١): الوجود متضمن في مفهوم موجود أكثر كمالاً؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، فإن المفهوم لن يكون مفهوم موجود أكثر كمالاً. وبالتالي إذا كان هذا الموجود ممكناً، فإنه يوجد بالضرورة؛ لأن الوجود متضمن في التكملة الكاملة لإمكانه. بيد أن مفهوم الموجود الأكثر كمالاً هو موجود ممكن. ومن ثم فإن هذا الموجود يوجد بالضرورة.

أو يمكن التعبير عن الدليل بهذه الطريقة. فكرة الموجود الأكثر واقعية هي فكرة موجود ضروري بصورة مطلقة. وإذا كان هذا الموجود ممكناً، فإنه يوجد؛

(١) بالنسبة للدليل الأنطولوجي الذي قدمه القديس أنسلم، انظر المجلد الثاني من "تاريخ الفلسفة" ص ١٦١ -

١٦٤. وبالنسبة للتعديلات التي أدخلها ديكارت وليبنيتس، انظر المجلد الرابع ص ١١٠ - ١١٥، وص

٣٢٠ - ٣٢٣ (المؤلف).

لأن فكرة موجود ممكن فقط (وليس موجودًا بالفعل) وضروري هي فكرة متناقضة. غير أن فكرة موجود ضروري بصورة مطلقة هي فكرة موجود ممكن. وبالتالي فإن الموجود الأكثر واقعية، أعني الله، موجود.

يعترض كانط ويرى أنه من اللغو أن نتحدث عن فكرة موجود ممكن فقط وضروري على أنها فكرة متناقضة. فلكي أتصور موجودًا هكذا من حيث إنه ممكن، لا بد أن استبعد وجوده. ولكن لن يتبقى شيء بالتالي يمكن أن يؤدي إلى التناقض. "فإذا استبعدت وجوده، فإنك تستبعد الشيء بكل محمولاته. فكيف يمكن أن يكون هناك بالتالي مجال لأي تناقض؟". وإذا قال شخص ما إن الله ليس موجودًا، فإنه لا يبطل الوجود، ويترك المحمولات مثل القدرة على كل شيء: إنه يبطل كل المحمولات، والموضوع معها. ومن ثم فإن الحكم بأن الله لا يوجد، ليس تناقضًا ذاتيًا، حتى إذا كان كاذبًا.

وقد يقال إن حالة الموجود الأكثر واقعية فريدة. إنني أستطيع أن أنكر وجود أي موجود آخر دون أن أقع في تناقض ذاتي؛ لأن الوجود لا ينتمي إلى مفهوم أو فكرة أي موجود آخر. بيد أنه لا ينتمي إلى مفهوم الموجود الأكثر واقعية. ومن ثم لا أستطيع أن أسلم بإمكان الموجود الأكثر واقعية بدون تناقض ذاتي، وأنكر وجوده في الوقت نفسه.

ورد كانط يسير على هذين الخطين. أولهما أن عجزنا عن أن نرى أي تناقض منطقي في فكرة الله لا يكون برهانًا على أن الموجود الأكثر واقعية ممكن على نحو لا يقبل الجدل. وثانيهما أن أي دليل من فكرة الموجود الأكثر واقعية على وجوده هو دليل لا قيمة له؛ لأنه يترد إلى مجرد تحصيل حاصل. فإذا أدخلت الوجود إلى فكرة موجود، فإنني أستطيع أن أستنتج بالتالي أنه يوجد بالتأكيد. غير أن كل ما أقوله هو أن كائنًا موجودًا يوجد. وهذا صحيح بيد أنه تحصيل حاصل. إنني أستطيع أن أستنتج نتيجة هي أن الموجود لا يوجد إلا من مفهومه أو فكرته؛ لأنني وضعت الوجود في الفكرة من قبل، وهكذا فإنني أقوم بالمصادرة على المطلوب. إن القول إنني أبرهن من الإمكان على الوجود هو خداع ذاتي إذا كان الإمكان يتضمن الحقيقة الفعلية.

ومن ثم فكانت زعم أن كل قضية وجودية هي قضية تركيبية، وليست قضية تحليلية. وهكذا فإنه يمكن إنكار أى قضية وجودية دون الوقوع فى تناقض. وقد يرد أنصار الدليل الأنطولوجى بأن كانت لم يفهم لب الدليل. فى جميع الحالات تكون القضايا الوجودية تركيبية، لكن حالة الوجود الأكثر كمالاً هي حالة فريدة؛ لأنه فى هذه الحالة، وفيها فقط، يكون الوجود متضمناً فى فكرة الموضوع. ولذلك فإنه يمكن أن يخرج منها، إن جاز هذا التعبير، بالتحليل. وقد يقول كانت إن هذا لا يكون ممكناً إلا لأننا وضعناه فيها من قبل، ومن ثم فإننا نصادر على المطلوب، بيد أن المسألة هي أن الوجود محمول ينتمى إلى هذا الموضوع بالضرورة.

ومع ذلك فإن الوجود عند كانت ليس محمولاً على الإطلاق؛ لأنه لو كان كذلك، فإنه سينجم عن ذلك أنه عندما تؤكد وجود أى شيء، فإننى أضيفه إلى فكرة هذا الشيء. وفى هذه الحالة لا تؤكد بدقة نفس الشيء المتمثل فى فكرتى. حقيقة الأمر هي أنه عندما أقول إن شيئاً يوجد فإننى أؤكد، ببساطة، أو أفترض الموضوع بكل محمولاته. ومن ثم إذا أنكرت وجود الله، فإننى لا أنكر محمولاً من محمولات الموضوع؛ إننى ببساطة أبيد الموضوع كله فى الفكر، بكل محمولاته، ولا ينشأ أى تناقض منطقي.

ويمكننا أن نستنتج بالتالى أنه "بهذا الدليل الأنطولوجى، أو الديكارتى الشهير جداً، الذى يزعم البرهنة على موجود أسمى من مفاهيم لا نفعل إذن سوى أن نضيع كل جهدنا وعملنا. وليس بوسع أى إنسان أن يصبح أكثر غنى فى المعرفة عن طريق أفكار محض، مثلما ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنى بإضافة بعض الأصفار إلى دفتر حسابه، ليزيد ثروته"⁽¹⁾.

(و) وتعتمد صياغة كانت للدليل الكونى على وجود الله على ليبنتس. "إذا وجد شيء، فإن موجوداً ضرورياً بصورة مطلقة لا بد أن يوجد أيضاً،

(1) B., 630.

وأنا على الأقل موجود، إذن يوجد موجود ضروري بصورة مطلقة. تتضمن المقدمة الصغرى تجربة، والمقدمة الكبرى تستدل من تجربة بوجه عام على وجود موجود ضروري⁽¹⁾.

واضح ما هو خط كانط في نقد الدليل بصورة كافية كما سنقدمه؛ ففي رأيه تقوم المقدمة الكبرى على استخدام «مفارق»، ومن ثم على سوء استخدام، لمبدأ العلية. إن لكل شيء ممكن (حادث) علة. وهذا المبدأ صحيح داخل مجال التجربة الحسية، وليس له دلالة أو معنى إلا داخل هذا المجال. ولا يمكن أن نستخدمه لكي يجاوز العالم كما هو معطى في التجربة الحسية. وفضلاً عن ذلك يتضمن الدليل الكوني، كما يرى كانط، إكمال سلسلة الظواهر في وحدة موجود ضروري لا مشروطة. وعلى الرغم من أن العقل لديه دافع طبيعي لأن يقوم بذلك، فإن الاستسلام للدافع لا يمكن أن يزيد معرفتنا.

والدخول أبعد من ذلك في هذا الخط من النقد ليس ضرورياً؛ لأنه ينتج مباشرة، من وجهة نظر كانط، عن حدود المعرفة الإنسانية. بيد أن هناك نقطة في معالجته للدليل الكوني لا بد أن نلتفت إليها، وهي زعم كانط أنه لكي ننتقل من فكرة موجود ضروري إلى تأكيد وجود الله يجب علينا أن نلجأ إلى الدليل الأنطولوجي، على الأقل بصورة خفية.

إن مفهوم موجود ضروري ليس محدداً. وحتى إذا افترضنا أن التأمل في التجربة يؤدي بنا إلى موجود ضروري، فإننا لا نستطيع أن نكتشف خصائصه عن طريق التجربة. ومن ثم فإننا نضطر إلى البحث عن مفهوم يكفي لفكرة موجود ضروري، ويعتقد العقل أنه يجد ما هو مطلوب في مفهوم الموجود الأكثر واقعية، والموجود الأكثر واقعية هو موجود ضروري. وهنا نقول إن مفهوم موجود حقيقي أسمى أو كامل يحتوى على ضرورة الوجود المطلقة، وهذا هو بدقة الدليل الأنطولوجي.

(1) B., 632-3.

ويبدو أن فلاسفة كثيرين ممتازين ومؤرخين كثيرين ممتازين للفلسفة افترضوا من غير مزيد من الضجة أن محاولة كانط لبيان أن الدليل الكونى يرتد بالضرورة إلى الدليل الأنطولوجى ناجحة. أما بالنسبة لى فيبدو أنها محاولة غير مقنعة. أو أنها، بالأحرى، ليست مقنعة إلا بناء على افتراض واحد هو أن الدليل الذى يقوم على التجربة لا يؤدي بنا إلى تأكيد وجود موجود ضرورى، وإنما إلى فكرة الموجود الضرورى الغامضة؛ لأننا فى هذه الحالة لا بد أن نبحث عن مفهوم محدد يتضمن الوجود فى مضمونه، كما يرى كانط، حتى إنه يمكن استنباط الوجود من فكرة موجود ضرورى المحددة. ومن ثم فإننا نرتد إلى الدليل الأنطولوجى. ومع ذلك إذا أدى بنا الدليل الذى يقوم على التجربة إلى تأكيد وجود موجود ضرورى، فإن المحاولة لتحديد صفات هذا الموجود القبلى الضرورية لا ترتبط بالدليل الأنطولوجى، الذى يهتم أساساً باستنباط الوجود من فكرة موجود من حيث إنه ممكن، ولا يهتم باستنباط صفات من فكرة موجود تأكد وجوده من قبل بناء على أسس أخرى غير الإمكان. وقد يقال إنه بدقة افتراض كانط أن الدليل الذى يقوم على التجربة لا يؤدي بنا إلا إلى الفكرة الغامضة عن موجود ضرورى. بيد أن ذلك سبب لا يكفى لأن نقول إن الدليل الكونى يرتد بالضرورة إلى الدليل الأنطولوجى. والسؤال عما إذا كان الدليل يقوم على التجربة صحيحاً أو غير صحيح لا يتصل بالمسألة الدقيقة التى نناقشها هنا؛ لأنه إذا اقتنع شخص ما، حتى بصورة ليس لها ما يبررها، أنه برهن من قبل على وجود موجود ضرورى بناء على أسس غير الإمكان القبلى لهذا الموجود، فإن محاولته التالية لتحديد صفات هذا الموجود ليست هى نفس الإجراء الذى قبله فى الدليل الأنطولوجى.

(ز) يفتح كانط مناقشته للدليل الفيزيائى - اللاهوتى بإعادة وجهات نظر عامة تستبعد منذ البداية أى برهان بَعْدَى على وجود الله. فعلى سبيل المثال "إن كل القوانين التى تخص الانتقال من المعلولات إلى العلل، وكل امتداد تأليفى لمعرفتنا، لا ترتبط إلا بالتجربة الممكنة، وترتبط

بالتالى بموضوعات العالم المحسوس، وليس لها معنى ودلالة إلا فى
علاقتها بموضوعات العالم الحسى^(١). ولما كان الأمر هكذا، فإنه لا
دليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة على علة متعالية يمكن أن يكون
صحيحًا.

والخطوات الأساسية فى الدليل الفيزيائى - اللاهوتى هى كالتالى: أولاً،
نلاحظ فى العالم علامات واضحة على تنظيم منفذ وفقاً لمقصد معين، أعنى ملاءمة
الوسائل للغايات. ثانياً، ملاءمة الوسائل للغايات أمر عرضى، بمعنى أنه لا ينتمى
إلى طبيعة الأشياء. ثالثاً، لا بد أن توجد بالتالى علة واحدة لهذه الملاءمة على
الأقل، ولا بد أن تكون هذه العلة أو هذه العلة عاقلة وحررة. رابعاً، تبرر العلاقات
المتبادلة الموجودة بين أجزاء العالم المختلفة، العلاقات التى تولد نسقاً منسجماً يشبه
العمل الفنى، استدلالنا على أنه لا بد أن توجد هذه العلة الواحدة، والواحدة فقط.

ومن ثم يفسر كانط البرهان على وجود الله من الغائية بأنه يقوم على تماثل
من ملاءمة بشرية بناءة لوسائل الغايات. وقدم هذا الدليل بالفعل بهذه الطريقة فى
القرن الثامن عشر^(٢). لكن بغض النظر تماماً عن أى اعتراضات يمكن أن تثار فى
هذا المضمار، فإن كانط يرى أن "الدليل يستطيع أن يبرهن فى الغالب على وجود
مهندس للعالم، تحد فاعليته قدرة المادة التى يعمل عليها، ولا يبرهن على وجود
خالق للعالم..."^(٣). وهذا الزعم صحيح بصورة واضحة؛ إذ إن فكرة التخطيط
تؤدى، بذاتها، إلى فكرة مُخطِّط، لا إلى نتيجة هى أن هذا المخطِّط هو أيضاً خالق
الأشياء المحسوسة المتناهية. ومن ثم يرى كانط أنه لكى نبرهن على وجود الله
بالمعنى الملائم، فإن البرهان الفيزيائى - اللاهوتى لا بد أن يطلب العون

(1) B., 649-50.

(٢) لم يرد على خاطر كانط كتاب بالى Paley "فحص أدلة المسيحية" بالتأكيد؛ لأن هذا العمل لم يُنشر حتى
عام ١٨٠٢ (المؤلف).

(3) B., 655.

والمساعدة من الدليل الكوني. وهذا الدليل يترد، كما يرى كانط، إلى الدليل الأنطولوجي. وبالتالي فإنه حتى الدليل الفيزيائي - اللاهوتي يعتمد، بصورة غير مباشرة، على الدليل القبلي، أو الأنطولوجي. وبمعنى آخر، لا يمكن البرهنة على وجود الله، بغض النظر عن أى اعتبارات أخرى، بدون استخدام الدليل الأنطولوجي، وهذه مغالطة. ومن ثم فإن كل البراهين تحتوى على مغالطة بوجه عام، كما أن لكل دليل منها مغالطاته الخاصة.

إن اللاهوت الطبيعي، أو "اللاهوت الترنسندنتالي"، كما يسميه كانط أحياناً، ليس له قيمة عندما ننظر إليه من وجهة نظر واحدة، أعنى من حيث إنه محاولة للبرهنة على وجود الله بأفكار ترنسندنتالية، أو بمبادئ نظرية لا تنطبق خارج مجال التجربة. بيد أن القول ببساطة إن كانط يرفض اللاهوت الطبيعي هو ميل لإعطاء انطباع مضلل لموقفه. وهذا قول صحيح بالفعل؛ لأنه يصف اللاهوت الطبيعي بأنه يستدل على "صفات خالق العالم ووجوده من بناء العالم، والنظام، والوحدة اللذين نشاهدهما فيه"⁽¹⁾. ومحاولة القيام بذلك هي "أمر ليس له جدوى على الإطلاق"⁽²⁾. كما أن القول السلبي الخالص إن كانط يرفض اللاهوت الطبيعي قد يعطى انطباعاً مضللاً هو أنه يرفض اللاهوت الفلسفي تماماً. لقد سلم كانط، فى واقع الأمر، بما يسميه أحياناً "اللاهوت الأخلاقي"⁽³⁾. وسنبين لاحقاً أن قوانين الأخلاق لا تفترض وجود موجود أسمى فحسب، وإنما تسلم به بالفعل (من وجهة النظر العملية فقط) لأن هذه القوانين هي نفسها ضرورية بصورة مطلقة من منظور آخر"⁽⁴⁾. وعندما نصل إلى الإيمان العملى (الأخلاق) بالله، فإننا نستطيع أن

(1) B., 660.

(2) B., 664.

(3) لا يشير المصطلح بالتأكيد إلى اللاهوت الأخلاقي بمعنى دراسة التطبيق العملى للمبادئ الأخلاقية المسيحية. وإنما يشير إلى لاهوت فلسفي يقوم على مسلمات القانون الأخلاقي (المؤلف).

(4) B., 662.

نستخدم تصورات (مفاهيم) العقل للتفكير في موضوع إيماننا بطريقة متسقة. إننا نظل في مجال الإيمان الأخلاقي بالفعل ودائمًا، لكننا إذا تذكرنا هذه الواقعة سيكون لدينا الحق في أن نستخدم مفاهيم العقل لتشييد لاهوت عقلي.

تبين الملاحظات الأخيرة أن كانط رفض اللاهوت الطبيعي على نحو مختلف؛ أعني أنها تساعد في تحديد معناه. إن لنقد اللاهوت الطبيعي وظيفتين. فهو يبين المغالطات في الأدلة النظرية على وجود الله، ويبين أنه لا يمكن البرهنة على وجود الله. كما أن الطبيعة المحض للنقد تبين في الوقت نفسه أنه لا يمكن البرهنة على عدم وجود الله على الإطلاق. إننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الله عن طريق العقل، ولا نستطيع أن ندحض وجوده. ومن ثم فإن نقد اللاهوت الطبيعي يترك المجال مفتوحًا للإيمان العملي، أو الأخلاقي. وعندما نفترض الإيمان فإن العقل يستطيع أن يصحح تصورنا عن الله وينقيه. وعلى الرغم من أن العقل لا يستطيع في استخدامه النظري أن يبرهن على وجود الله فإنه ذو ميزة كبيرة وهي أنه يصحح معرفتنا بالموجود الأسمى، بافتراض أن هذه المعرفة يمكن أن تستمد من مصدر آخر، في أنه يجعلها متسقة مع نفسها ومع كل المفاهيم الأخرى عن الموضوعات العاقلة، وفي أن ينقيها من كل ما يتعارض مع مفهوم الموجود الأسمى، ومن كل اختلاط بتحديدات تجريبية⁽¹⁾.

وفضلاً عن ذلك فإن البراهين المزعومة على وجود الله، يمكن أن تكون ذات استخدام إيجابي حتى على الرغم من أنها تحتوى على مغالطة. ومن ثم فإن البرهان الفيزيائي - اللاهوتي، الذي يكن له كانط احترامًا حقيقياً باستمرار، يمكن أن يعدّ العقل للمعرفة اللاهوتية (العملية)، ويعطى لها اتجاهًا صحيحًا وطبيعيًا⁽²⁾، حتى على الرغم من أنها لا تستطيع أن تقدم أساسًا أكيدًا للاهوت الطبيعي.

(1) B., 665.

(2) Ibid.

٦ - لقد لاحظنا من قبل أنه ليس لأفكار العقل الخالص الترנסندننتالية استخدام "مُكوّن"؛ أعنى أنها لا تقدم لنا معرفة بموضوعات مناظرة. إن مقولات الفهم التي لها رسوم تخطيطية (إسكيما)، والتي تتطبق على العيان الحسى، "تكوّن" موضوعات وتمكننا بالتالى من معرفتها، لكن أفكار العقل الخالص الترנסندننتالية لا يمكن أن تتطبق على معطيات العيان الحسى. وليست هناك موضوعات مناظرة يقدمها عيان عقلى خالص؛ لأننا لا نتمتع بقوة العيان العقلى هذه. ولذلك فإنه ليس هناك استخدام مُكوّن للأفكار الترנסندننتالية، ولا تزيد معرفتنا. وإذا استخدمناها لتجاوز مجال التجربة، ولتأكيد وجود حقائق فعلية لا تُعطى فى التجربة، فإننا نقع لا محالة فى تلك المغالطات التى يهدف "الديالكتيك الترנסندننتالى" إلى بيانها.

والعقل فى الوقت ذاته لديه، كما يخبرنا كانط، ميل طبيعى لأن يتخطى حدود التجربة، بل ويتحدث عن الأفكار الترנסندننتالية من حيث إنها مصادر "وهم لا يُقاوم"^(١). وهو لا يعنى بالتأكيد أنه من المستحيل تصحيح هذه الأوهام. لكن الدافع الذى يولدها هو دافع طبيعى، ويتبع التصحيح الخضوع لها. وإذا تحدثنا من الناحية التاريخية، فإن الميتافيزيقا النظرية تسبق الديالكتيك. وعلى الرغم من أن الديالكتيك يمكننا من حيث المبدأ من أن نتجنب أوهامًا ميتافيزيقية، فإنه لا يستطيع أن يحطم دافع توليدها والخضوع لها. وسبب ذلك هو أن "الأفكار الترנסندننتالية طبيعية (للعقل) مثلما تكون المقولات طبيعية للفهم"^(٢).

وبالتالى إذا كانت الأفكار الترנסندننتالية طبيعية للعقل، فإن ذلك يفترض أن لها استخدامًا ملائمًا. "ومن ثم فإن للأفكار الترנסندننتالية، على الأرجح، استخدامها الملائم، وبالتالى استخدامها المحايت"^(٣)؛ أعنى أن لها استخدامًا بالنسبة للتجربة، على الرغم من أن هذا الاستخدام لا يكمن فى مساعدتنا أن نعرف موضوعات

(1) B., 670; cf. A., 297-8.

(2) B., 670.

(3) B., 671.

تناظر الأفكار؛ لأنه ليس هناك موضوعات كهذه محايدة في التجربة. وإذا أعطينا الأفكار استخدامًا ترنسندنطاليًا، فإننا نقع لا محالة في وهم ومغالطة كما رأينا. فما هو إذن الاستخدام الملائم للأفكار؟ إنه ما يسميه كانط الاستخدام "المنظم".

إن المهمة الخاصة للعقل هي تقديم تنظيم نسقي لمعارفنا. ومن ثم نستطيع أن نقول إن "الفهم هو موضوع للعقل، مثلما تكون الحساسية موضوعًا للفهم. وإيجاد وحدة نسقية في كل عمليات الفهم الممكنة التجريبية هو مهمة العقل، مثلما يوحد الفهم متعدد الظواهر عن طريق مفاهيم ويضعها تحت قوانين تجريبية"⁽¹⁾. وفي عملية التنظيم النسقي هذه تعمل الفكرة بوصفها مبدأ منظمًا للوحدة.

ففي علم النفس، مثلًا، تؤدي بنا فكرة الأنا من حيث إنها ذات بسيطة، دائمة إلى توحيد أعظم للظواهر النفسية، مثل الرغبات، والانفعالات، وأفعال الخيال، وهلم جرا، ويحاول علم النفس التجريبي أن يضعها كلها تحت قوانين، ويكون خطة موحدة. ويساعده في هذه المهمة فكرة الأنا الترندنطالية بصورة كبيرة من حيث إنها ذات بسيطة، دائمة. وهذه الأنا الترندنطالية ليست معطاة بالفعل في التجربة. وإذا ضللنا وجود الفكرة في تأكيد وجود ذات مناظرة بصورة دوجماتيكية، فإننا نجاوز ما هو مشروع. بيد أن هذا لا يغير الواقعة التي تقول إن الفكرة ذات قيمة كبيرة بوصفها نوعًا من المبادئ المشجعة.

وبالنسبة لفكرة العالم الكونية، فإنها ستكون عائقًا للعلم إذا أخذناها على أنها تتضمن التأكيد أن العالم كل مغلوق، إن جاز هذا التعبير، أو سلسلة كاملة، لكن عندما نأخذها بدون هذا التأكيد، فإن فكرة العالم بوصفها سلسلة لا محدودة من أحداث تحت العقل على أن يمضي قدمًا في السلسلة العلية. ويرى كانط أنه لا يقصد أن يقول إنه محذور علينا في تعقبنا لسلسلة عليّة معينة أن نجد أي شرط أول نسبيًا؛ فليس محذورًا علينا مثلًا أن نجد الأعضاء الأولى لجنس عضوى معين

(1) B., 692; cf. A., 302.

إذا كان الدليل التجريبي يجيز ذلك. إن الفكرة الكونية لا تخبرنا بما نجده أو بما لا نجده بالبحث العلمي. إنها دافع، مبدأ مشجع، يجعلنا غير قانعين بإدراكات راهنة، وتحثنا على توحيد علمي أبعد لظواهر طبيعية وفقاً لقوانين عليّة.

وأخيراً نقودنا فكرة الله الترנסندننتالية من حيث إنه عقل أسمى وعلة الكون إلى التفكير في الطبيعة بوصفها وحدة غائية منظمّة. ويساعد هذا الفرض العقل في بحثه للطبيعة. ولا يعنى كانط، بالطبع، أن بحث العين مثلاً يصل بنا إلى القول بأن الله أعطى العيون لمخلوقات معينة لغرض معين. إن تأكيد ذلك على أية حال يتضمن تأكيد شيء لا نعرفه ولا يمكن أن نعرفه. غير أننا لو تصورنا الطبيعة كما لو كانت عمل خالق عاقل، فإننا نحث، في رأي كانط، على أن نواصل البحث العلمي بإدراجه تحت قوانين عليّة. وربما نفسر قصد كانط بهذه الطريقة. تتضمن فكرة الطبيعة من حيث إنها عمل خالق عاقل فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق عاقل. وهذا الفرض هو مهماز البحث العلمي. وبهذه الطريقة يمكن أن يكون لفكرة الموجود الأسمى الترנסندننتالية استخدام منظم ومحايت.

وبالتالى فإن الأفكار الترנסندننتالية تكوّن الأساس لفلسفة "كان"، إذا استعرنا عنوان عمل "فاينجر" الشهير^(١). إنه من المفيد عملياً في علم النفس أن نفعل كما لو كانت الظواهر النفسية ترتبط بذات دائمة. ومن المفيد علمياً بوجه عام أن نفعل كما لو كان العالم كلاً يمتد في سلسلة عليّة بلا حدود، وكما لو كانت الطبيعة عمل خالق عاقل. ولا تبين هذه الفائدة أن الأفكار صحيحة بمعنى أن هناك موضوعات تناظرها. ولا يقول كانط إن صدق القول بأن هناك إلهاً يكمن في استخدام "محايت" لفكرة الله. إنه لا يقدم تفسيراً برجماتياً للصدق. ومن اليسير في الوقت نفسه أن نرى كيف استطاع البرجماتيون أن ينظروا إلى كانط على أنه رائد لفلسفتهم.

(١) فاينجر، هانز (١٨٥٢ - ١٩٣٣) فيلسوف ألماني، أكد الوجة البيولوجية للوظائف العقلية، اشتهر بكتابه "فلسفة كان" (١٩١١) (المترجم).

٧ - يجب أن نتذكر أن تساؤلي كانط عن الميتافيزيقا هما: كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة كميل طبيعي؟ وهل الميتافيزيقا ممكنة كعلم؟ وقد قدمنا الإجابة على هذين السؤالين من قبل في واقع الأمر. بيد أنه يجدر أن نربط الإجابة بالقسم السابق الخاص بالاستخدام المنظم لأفكار العقل الخالص الترنسندنتالية.

الميتافيزيقا من حيث هي ميل طبيعي (أعني الميل الطبيعي للميتافيزيقا) ممكنة بسبب الطبيعة المحض للعقل الإنساني. فالعقل الإنساني يحاول، كما رأينا، بطبيعته المحض أن يوحد معارف الفهم التجريبية. ويؤدي هذا الدافع الطبيعي إلى التوحيد النسقي إلى أفكار عن وحدة لا مشروطة في صور مختلفة. والاستخدام الوحيد لهذه الأفكار هو استخدام مُنظّم؛ بالمعنى الذي وضحناه من قبل، وهو بالتالي استخدام "محايت". وفي الوقت نفسه ثمة ميل طبيعي إلى جعل هذه الأفكار متموضعة. ويحاول العقل من ثم أن يبرر هذا التموضع في فروع الميتافيزيقا المتنوعة. وعندما يفعل ذلك فإنه يتخطى حدود المعرفة الإنسانية. غير أن هذا التخطى لا يغير الواقعة التي تقول إن الأفكار طبيعية للعقل؛ إذ إننا لا نستخلصها من التجربة، وهي ليست فطرية، بالمعنى الملائم لكلمة فطري. ولكنها تنشأ من طبيعة العقل المحض. ومن ثم ليس هناك غبار على الأفكار إذا نظرنا إليها هكذا ببساطة. وفضلاً عن ذلك فإنها تجعل تطور مسلمات التجربة الأخلاقية الضرورية ممكنة. فالمثال الترنسندنتالي (أعني فكرة الله) يجعل "اللاهوت الأخلاقي ممكناً"؛ وأعني اللاهوت العقلي الذي يقوم على الوعي الأخلاقي. ومن ثم لا يمكن استبعاد الميل الطبيعي إلى الميتافيزيقا بوصفها شيئاً غير ملائم في ذاته.

ومع ذلك فإن الميتافيزيقا بوصفها علماً مستحيلة؛ أعني أنه يفترض أن الميتافيزيقا النظرية علم خاص بموضوعات تتناظر أفكار العقل الخالص الترنسندنتالية، غير أنه لا وجود لمثل هذه الموضوعات. ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك علم لها. إن وظيفة الأفكار ليست "مكونة". وبالتأكيد، إذا كنا نعني بـ

"الموضوعات"، ببساطة، حقائق واقعية، بما في ذلك حقائق غير معروفة ولا يمكن معرفتها بالفعل، فإنه لا يكون لدينا الحق لأن نقول إنه لا توجد "موضوعات" تتناظر فكرتي الأنا الدائمة والبسيطة، والله⁽¹⁾. غير أنه يجب استخدام كلمة "موضوع" كمصطلح متضاييف لمعرفتنا. إن تلك الأشياء التي تكون موضوعات ممكنة هي التي يمكن أن تُعطى لنا في التجربة. لكن الحقائق، إن كانت هناك أي حقائق، التي تتناظر أفكارًا لا يمكن أن تُعطى في التجربة في غياب أي ملكة من ملكات العيان العقلي. ومن الصواب تمامًا بالتالي أن نقول إنه ليست هناك موضوعات تتناظر الأفكار. وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هناك أي علم عنها بصورة واضحة.

وبالتالي على الرغم من عدم وجود موضوعات تتناظر الأفكار الترنسندنتالية إذا تحدثنا بدقة، فإننا نستطيع أن نفكر في حقائق تشير إليها فكرتا النفس والله. وحتى إذا لم نسقط الأفكار، إن جاز هذا التعبير، على حقائق مناظرة، فإنه يكون لها مضمون. ومن ثم فإن الميتافيزيقا ليست بدون معنى. إننا لا نستطيع أن نعرف عن طريق العقل النظري أن هناك نفسًا دائمة وبسيطة، أو أن هناك إلهًا، بيد أن فكرتي النفس والله تخلوان من التناقض المنطقي. إنهما ليستا مصطلحين بدون معنى. إن المعرفة الميتافيزيقية المزعومة معرفة زائفة، إنها وهم، وليست معرفة على الإطلاق، وجميع المحاولات التي تبين أنها معرفة هي محاولات تحتوي على مغالطة، لكن القضايا الميتافيزيقية لا تخلو من المعنى؛ لأنها، ببساطة، قضايا ميتافيزيقية.

ويبدو لي أن هذا هو موقف كانط النموذجي إذا جاز هذا التعبير، وهو موقف يميزه عن الوضعيين المحدثين الذين أعلنوا أن الميتافيزيقا ليس لها معنى.

(1) يعتقد كانط بالتأكيد أن هناك حقائق نوميانية نسميها النفس والله، على الرغم من أنه يقول إنه لا يعرف، ولا يمكن أن يعرف، أن هذه هي الحقيقة الواقعية. فالبراهين التي تبين أن هناك إلهًا ونفسًا تحتوي على مغالطة، غير أن الفكرتين، بذاتهما، لا تولدان نقائص. والفكرة الكونية لا تولد نقائص. وهي إلى هذا الحد تكون فريدة من نوعها (المؤلف).

ولا بد أن نقر في الوقت ذاته بأن تأويل موقف كانط لا تواجهه صعوبات مثلما يفترض هذا التفسير. فأحياناً يبدو أنه يقول، أو يلمح على الأقل، إن الميتافيزيقا النظرية ليس لها معنى. فهو يخبرنا مثلاً أن "مفهوم الواقع، والجوهر، والعلية، بل وحتى مفهوم الضرورة في الوجود تفقد كل معنى وتصبح إشارات فارغة للمفاهيم، بدون أي مضمون، إذا غامرت في استخدامها خارج مجال الحواس"⁽¹⁾. وليس هذا مثلاً فريداً من هذا الخط من التفكير.

ويبدو، كما يفترض بعض الشراح، أن التباين الظاهري في طرق كانط للحديث عن معنى المصطلحات المستخدمة في الميتافيزيقا التقليدية يرتبط بتباين ضمنى في تفسيره للمقولات. فهو يطلق على المقولات المفاهيم القبالية للفهم. ومن حيث إنها مفاهيم، فإنه حتى المقولات التي ليس لها رسوم تخطيطية (إسكيا) لا بد أن يكون لها مضمون. ولذلك فإنه يكون لها معنى على الأقل حتى في تطبيقها خارج مجال التجربة. لكننا نستطيع أن نقول أيضاً إن المقولات الخالصة هي وظائف منطقية للأحكام. ويبدو أنه ينتج في هذه الحالة أنها تصبح مفاهيم، أو لا تؤدي إلى مفاهيم إلا عندما يكون لها رسوم تخطيطية. ولن يكون للمقولات التي ليس لها رسوم تخطيطية مضمون في ذاتها. إنها تخلو من المعنى إذا طبقناها خارج مجال التجربة. وتخلو مصطلحات مثل الموجود الأكثر واقعية والضروري من المضمون.

وربما يقال بالتالي إن تفكير كانط يسير في اتجاه نتيجة تقول إن قضايا الميتافيزيقا النظرية ليست لها معنى. ولكن حتى إذا بدا أن هذه النتيجة تنتج من منحى واحد في تفكيره، فإنها لا تمثل موقفه العام بالتأكيد. إنه يبدو لي بوضوح تام أن الشخص الذي يصر على الأهمية الدائمة لمشكلات الميتافيزيقا الأساسية، الذي يحاول أن يبين المشروعية العقلية للإيمان الأخلاقي بالحريّة، والخلود، والله لا يعتقد أن الميتافيزيقا تخلو، ببساطة، من المعنى. ومع ذلك فإن ما يقره هو أنه إذا

(1) B., 707.

طبقتنا المقولات على الله، فإنها لا تمكننا من تقديم معرفة عن الله فحسب، وإنما تكون ذات مضمون غير محدد وغامض حتى إنها تكون، ببساطة، رموزًا لما لا يمكن معرفته. إننا نستطيع أن نفكر في الله بالفعل، بيد أننا نفكر فيه ببساطة عن طريق رموز. إننا نقدّم تصورًا رمزيًا لما لا يمكن معرفته. إن التفكير في الله عن طريق المقولات التي لها رسوم تخطيطية يساوي وضعه في العالم المحسوس. ومن ثم نحاول أن نستبعد عملية الرسم التخطيطي، ونطبق مصطلح الجوهر، مثلاً، بمعنى تمثيلي. غير أن محاولة استبعاد إشارة المفهوم إلى عالم الحس يتركنا مع رمز يخلو من مضمون محدد. ومن ثم فإن فكرتنا عن الله لا تكون سوى فكرة رمزية.

وبقدر اهتمامنا بالاستخدام المنظم والمحايت للمثال الترنسندنتالي، فإن غموض فكرتنا لا تهم كإنا؛ لأننا عند الاستخدام المنظم لفكرة الله، لا نؤكد أن موجودًا مناظرًا لهذه الفكرة يوجد. وما يكون عليه الله نفسه، إذا كان موجودًا، يمكن أن يبقى غير محدد. إننا نستخدم الفكرة من حيث إنها "وجهة نظر" تمكن العقل من أن يقوم بوظيفته الخاصة بالتوحيد. "وباختصار هذا الشيء الترنسندنتالي هو ببساطة الرسم التخطيطي (الإسكيما) لذلك المبدأ المنظم الذي يمدّ عن طريقه العقل، بقدر المستطاع، الوحدة النسقية إلى كل التجربة"⁽¹⁾.

وفي الختام يمكن أن نضيف القول إن فلسفة الدين عند كانط تقوم على التأمل في العقل العملي؛ أعني أنها تقوم على العقل في استخدامه الأخلاقي. ويجب علينا أن نلقى الضوء على الطريقة التي يفكر بها في الله بناء على فلسفته الأخلاقية بوجه خاص. لقد اهتم في كتابه "نقد العقل الخالص" بتحديد مجال معرفتنا النظرية، ويجب ألا تؤخذ ملاحظاته على الاستخدام المنظم لفكرة الله على أنها تفسير لمعنى الفكرة بالنسبة للوعي الأخلاقي.

(1) B., 710.

الفصل الرابع عشر

كانط (٥): الأخلاق والدين^(١)

هدف كانط - الإرادة الخيرة - الواجب والميل -
الواجب والقانون - الأمر المطلق - الموجود العاقل بوصفه
غاية في ذاته - الاستقلال الذاتي للإرادة - مملكة الغايات -
الحرية بوصفها شرطاً لإمكان الأمر المطلق - مسلمات العقل
العملي؛ الحرية، فكرة الخير الكامل عند كانط، حدود
النفس، الله، نظرية المسلمات العامة - الدين عند كانط -
ملاحظات ختامية.

١ - لقد رأينا أن كانط يسلم بمعرفةنا العادية بالموضوعات وبمعرفةنا
العلمية. ويعنى العلم الفيزيائي عنده فيزياء نيوتن - ويتضح أنه لم ينظر
إلى أن مهمة الفيلسوف تكمن في أن يحل محل الفيزياء الكلاسيكية
مذهباً آخر، أو أن يخبرنا بأن معرفةنا العادية كلها بالأشياء ليست

(١) في الإشارات في هذا الفصل تعنى G "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، وتعنى Pr. R "نقد العقل العملي"، وتعنى Rel. "الدين في حدود العقل وحده". وهذه الأعمال الثلاثة متضمنة في المجلد الرابع والخامس والسادس من الطبعة النقدية. وتشير الأعداد الموجودة بعد العناوين المختصرة إلى أقسام، أو صفحات (إذا كانت مسبوقاً بالصفحة) في هذه الطبعة. وفي حالة كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" وكتاب "نقد العقل العملي" ستعطى الإشارات المناظرة (بالصفحة) للترجمات المتضمنة في كتاب T.K. Abbot "نظرية الأخلاق عند كانط" التي سنشير إليها بـ Abb. وفي حالة كتاب "نقد العقل العملي" ستعطى الإشارات المناظرة لترجمة T.M. Green & H.H. Hudson، مختصرة هكذا: G.H. (المؤلف).

معرفة على الإطلاق. وإنما يستطيع الفيلسوف، إذا سلّمنا بتجربتنا العادية ومعرفتنا العلمية، أن يميز بين العناصر التصويرية والمادية، العناصر القبلية والبغدية في معرفتنا النظرية بالموضوعات عن طريق عملية التحليل. إن مهمة الفيلسوف النقدي هي أن يعزل هذه العناصر ويبينها بطريقة منظمة.

ومن ثم فإن هناك معرفة أخلاقية أيضاً إلى جانب معرفتنا بالموضوعات المعطاة في العيان الحسى. إنه يمكن افتراض أنه يجب علينا أن نقول الصدق مثلاً. غير أن هذه المعرفة ليست معرفة بما هو كائن؛ أعنى بكيف يسلك الناس بالفعل، وإنما هي معرفة بما ينبغي أن يكون؛ أعنى بكيف يجب على الناس أن يسلكوا. وهذه المعرفة قبلية؛ بمعنى أنها لا تعتمد على سلوك الناس الفعلى. وحتى إذا كانوا كلهم كذابين، فإنه لا يزال صحيحاً أنه لا ينبغي أن يفعلوا ذلك. ولا نستطيع أن نتحقق من القول بأنه يجب على الناس أن يقولوا الحقيقة بفحص عما إذا كانوا يقولون الحقيقة أو لا يقولونها بالفعل. فالقول صادق بغض النظر عن سلوكهم، وهو صادق قبلية؛ لأن الضرورة والكلية علامتان للقبلية. بالتأكيد إذا قلنا "ينبغي على الناس أن يقولوا الحقيقة"، فإن معرفتنا بأن هناك أناساً تعتمد على التجربة. بيد أنه لا بد أن يكون هناك عنصر قبلي في الحكم. ويجب أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق الأساسية، كما يرى كانط، هي عزل العناصر القبلية في معرفتنا الأخلاقية وبيان أصلها. وبهذا المعنى نستطيع أن نصوّر فيلسوف الأخلاق بأنه يسأل كيف تكون قضايا الأخلاق التأليفية القبلية ممكنة.

إن أداء هذه المهمة لا يتضمن بوضوح استبعاد كل أحكامنا الأخلاقية العادية وتقديم مذهب جديد للأخلاق. إنه يعنى اكتشاف المبادئ القبلية التي نحكم بناء عليها عندما نصنع أحكاماً أخلاقية. لقد رأينا في الفصل الأخير أن هناك مقولات معينة قبلية ومبادئ للحكم كما يرى كانط. بيد أن كانط لم يتصور أنه يقدم مجموعة جديدة من المقولات لأول مرة. ما كان يريد أن يبين كيف يكون للمقولات التي

تؤسس المبادئ التأليفية القبليّة لمعرفة النظرية أصلها في بنية الفهم. لقد أراد أن يربطها بالعقل الخالص (وكلمة "العقل" تُستخدم هنا بمعناها الواسع). ومن ثم فإنه أراد أن يكتشف في العقل العملي أصل المبادئ الأساسية التي نحكم كلنا بمقتضاها عندما نحكم من الناحية الأخلاقية.

ولا يعنى كانط أنه يشير بالتأكيد إلى أننا جميعاً نعي مبادئ الأخلاق القبليّة بوضوح. فإذا كنا نعيها جميعاً، فإن مهمة عزلها ستكون أمراً ليس ضرورياً. إن معرفتنا الأخلاقية، من حيث هي كذلك، إذا أخذناها بوصفها كلاً تتضمن صنوفاً من العناصر، ومن المهام الأساسية لفيلسوف الأخلاق أن يكشف عن العناصر القبليّة، ويخلصها من كل عناصر مستمدة من التجربة، ويبين أصلها في العقل العملي، مع أن هذه ليست هي مهمته الوحيدة الممكنة.

فما العقل العملي؟ إنه العقل^(١) في استخدامه (العملي) أو في وظيفته (العملية). وبمعنى آخر "ليس هناك في مأل الأمر سوى عقل واحد ونفس العقل الذي يجب تمييزه ببساطة في تطبيقه"^(٢). وعلى الرغم من أن العقل واحد في مأل الأمر، فإنه يمكن أن يهتم بموضوعاته بطريقتين. فهو يستطيع أن يحدد الموضوع، ويُعطى الموضوع أساساً من مصدر آخر غير العقل نفسه. أو أنه يمكن أن يجعل الموضوع حقيقياً. "الأول هو معرفة نظرية عقلية، والثاني هو معرفة عملية عقلية"^(٣). يقوم العقل في وظيفته النظرية بتحديد الموضوع المعطى في العيان، بالمعنى الذي شرحناه في الفصل الأخير. إنه يطبق نفسه، إذا جاز هذا التعبير، على معطى يُقدّمه مصدر آخر غير العقل نفسه. ومع ذلك فإن العقل في استخدامه العملي هو مصدر موضوعاته؛ فهو يهتم باختيار أخلاقي، ولا يهتم بتطبيق مقولات

(١) يجب أن تُفهم كلمة «عقل» هنا بالمعنى الواسع الذي يشير إليه عنواننا "تقد العقل الخالص" وتقد العقل العملي، ولا تُفهم بالمعنى الضيق التي تعنى قوة الاستدلال المباشر (المؤلف).

G, p. 391; Abb., p. 7. (٢)

Critique of Pure Reason, B., X. (٣)

على معطيات العيان الحسى. ونستطيع أن نقول إنه يهتم بتقديم اختيارات أخلاقية، أو قرارات أخلاقية وفق القانون الذى ينبع منه. ومن ثم فإنه يقال لنا إنه بينما يهتم العقل فى وظيفته النظرية بموضوعات القوة المعرفية، فإنه يهتم فى استخدامه العملى بـ "أسس تحديد الإرادة؛ التى هى قوة إما تقديم موضوعات تناظر أفكاراً، أو بأسس تحديد نفسه لتقديمها (سواء أكانت القوة الفيزيائية تكفى لفعل ذلك أم لا)، أعنى أسس تحديد عليته"^(١). وبلغة واضحة يتجه العقل النظرى نحو المعرفة، بينما يتجه العقل العملى نحو الاختيار وفقاً لقانون أخلاقى، وإلى تنفيذ الاختيار فى الفعل، عندما يكون ذلك ممكناً من الناحية الفيزيائية. ويجب أن نضيف أنه بينما يتحدث كانه عن العقل العملى أحياناً كما لو كان يتميز عن الإرادة ويتأثر بها، فإنه يوحد بينه وبين الإرادة أيضاً. وتفترض طريقة الحديث الأخيرة صورة العقل العملى الذى يحرك الإرادة عن طريق الأمر الأخلاقى. وتبين طريقة الحديث الأخيرة أن الإرادة عند كانط هى قوة عقلية، وليست دافعاً أعمى. ويبدو أن طريقتى الحديث كليتهما مطلوبتان وضروريتان؛ لأن العقل العملى يأخذ شكل الإرادة وفق مبدأ أو قاعدة^(٢)، ويمكننا أن نميز الناحية المعرفية والناحية الإرادية اللتين تتشابكان معاً. بيد أنه يجب علينا ألا نؤكد الجانب المعرفى؛ أعنى معرفة المبدأ الأخلاقى، حتى إننا نوحده بالعقل العملى إلى حد استبعاد الإرادة؛ لأنه يفترض أن العقل العملى ينتج موضوعاته، أو يجعلها حقيقية. والإرادة هى التى تنتج الاختيار والفعل وفق مفاهيم ومبادئ أخلاقية.

لقد قلنا إنه ينبغى على فيلسوف الأخلاق، كما يرى كانط، أن يجد فى العقل العملى مصدر العناصر القبالية فى الحكم الأخلاقى. ومن ثم لا نستطيع أن نقول إن كانط يتوقع أن يستمد الفيلسوف القانون الأخلاقى كله، الصورة والمضمون، من مفهوم العقل العملى. وينتج هذا من القول بأن الفيلسوف يهتم بإيجاد مصدر العنصر

(1) Pr. R., 29-30; Abb., p. 101.

(٢) سنذكر الاختلاف فى المعنى بين هاتين الكلمتين فيما بعد (المؤلف).

القبلى فى الحكم الأخلاقى فى العقل العملى؛ لأن القول يتضمن أن هناك عنصراً بعدياً، يُعطى تجريبياً. ويتضح هذا تماماً بالتأكيد فى حالة حكم أخلاقى واحد مثل الحكم الذى يقول إننى ملزم هنا والآن أخلاقياً أن أرد على خطاب معين من شخص معين. إننا نستطيع أن نميز بين مفهوم الإلزام الأخلاقى من حيث إنه كذلك وشروط هذا الواجب الجزئى (المعين) المعطاة تجريبياً. فضلاً عن ذلك عندما يتحدث كائناً عن العقل العملى، أو الإرادة العاقلة، من حيث إنه مصدر القانون الأخلاقى، فإنه يتصور العقل العملى من حيث هو كذلك، لا من حيث إنه العقل العملى كما يوجد فى فئة معينة ومحددة من الموجودات؛ أعنى فى الموجودات الإنسانية. حقاً، إن كائناً لا يريد أن يؤكد أن هناك موجودات عاقلة متناهية غير الناس، بيد أنه يهتم بالأمر الأخلاقى من حيث إنه يوجه كل الموجودات التى تستطيع أن تخضع للإلزام، سواء أكانت أناساً أم لا. ومن ثم فإنه يهتم بالأمر الأخلاقى منظوراً إليه على أنه يسبق النظر إلى الطبيعة البشرية وشروطها التجريبية. وإذا نظرنا إلى العقل العملى بهذه الطريقة المجردة للغاية، فإنه ينجم عن هذا أنه لا يمكن استنباط القوانين الأخلاقية، من حيث إنه لا يكون لها معنى إلا بناء على افتراض هو أن هناك موجودات إنسانية، من مفهوم العقل العملى. فمن الخلف والاستحالة أن نتصور الوصية التى تقول "ينبغى عليك ألا ترتكب الزنا" مثلاً مطبقة على أرواح خالصة؛ لأنها تفترض أجساماً والنظام المتبع فى الزواج. إنه يجب علينا أن نميز بين الأخلاق الخالصة، أو ميتافيزيقا الأخلاق، التى تعالج مبدأ، أو مبادئ، الأخلاق الأسمى، وطبيعة الإلزام الأخلاقى من حيث هو كذلك، والأخلاق التطبيقية، التى تطبق المبدأ الأسمى أو المبادئ الأسمى على حالات الطبيعة الإنسانية، ونستعين بما يسميه كائناً "أنثروبولوجياً" أو معرفة الطبيعة الإنسانية.

إن الفكرة العامة للتمييز بين ميتافيزيقا الأخلاق والأخلاق التطبيقية واضحة على نحو معقول. ويمكن تقسيم الفيزياء، كما رأينا، إلى فيزياء خالصة (بحتة)، أو ميتافيزيقا الطبيعة، وفيزياء تجريبية. وعلى نحو مماثل يمكن تقسيم الأخلاق

أو فلسفة الأخلاق إلى ميتافيزيقا الأخلاق وأخلاق تطبيقية، أو أنثربولوجيا عملية. لكن عندما نصل إلى تفاصيل التقسيم، فإن صعوبات معينة تنشأ. إننا نتوقع أن ميتافيزيقا الأخلاق تصرف الانتباه تمامًا عن الطبيعة الإنسانية، ولا تهتم إلا بمبادئ أساسية معينة تُطبق بعد ذلك على الطبيعة الإنسانية فيما يُسمى بالأنثربولوجيا العملية. غير أن كانط يسلم في مدخل إلى "ميتافيزيقا الأخلاق" (عام ١٧٩٧) بأنه يجب علينا في الغالب حتى في ميتافيزيقا الأخلاق أن نضع في اعتبارنا الطبيعة الإنسانية من حيث هي كذلك لنبين نتائج المبدأ الأخلاقي الكلي. ولا يعنى هذا، في واقع الأمر، أن "ميتافيزيقا الأخلاق يمكن أن تقوم على الأنثربولوجيا، ولكن قد تنطبق عليها"^(١). لكن إذا كان تطبيق المبادئ الأخلاقية على الطبيعة الإنسانية مسموحًا وممكنًا في الجزء الميتافيزيقي من الأخلاق، فإن الجزء الثانى من الأخلاق، وهو الأنثربولوجيا الأخلاقية أو العملية، يميل إلى أن يصبح دراسة للشروط الذاتية، المحبذة وغير المحبذة، لتنفيذ القواعد الأخلاقية. إنه يهتم بالتربية الأخلاقية مثلاً. ويُفترض أن الأنثربولوجيا العملية تهتم بهذه الموضوعات بالفعل عندما يصف كانط وظيفتها في مدخل إلى "ميتافيزيقا الأخلاق".

والصعوبة بالتالى هي أن هناك حاجة إلى ميتافيزيقا الأخلاق، كما يرى كانط، تصرف الانتباه عن كل العناصر التجريبية. ويوجه اللوم إلى فولف؛ لأنه خلط بين العناصر القبلية والعناصر التجريبية في كتاباته الأخلاقية. ويبدو فى الوقت ذاته أن هناك ميلاً من جانب كانط إلى أن يدخل فى الجزء الميتافيزيقي من الأخلاق مبادئ أخلاقية يبدو أنها تتضمن عناصر تجريبية. ومن ثم فإنه يُقال لنا "إن الوصية التى تقول: ينبغى عليك ألا تكذب، لا يمكن أن تكون صلاحيتها مقصورة على الموجودات الإنسانية وحدها بحيث لا يكون لغيرها من الموجودات العاقلة الأخرى شأن، وهكذا الأمر مع كل القوانين الأخلاقية الأخرى بالمعنى

(1) W., VI, p. 217; Abb., p. 272.

الملائم"^(١). لكن على الرغم من أن هذه القاعدة قَبَلِيَّة بمعنى أنها تصلح باستقلال عن الطريقة التي تسلك بها الموجودات الإنسانية بالفعل، فإنه من المشكوك فيه عما إذا كانت قَبَلِيَّة بمعنى أنها لا تعتمد على "الأنثروبولوجيا"^(٢) على الإطلاق.

وعلى أية حال فإن المسألة الأساسية التي يريد كانط أن يؤكد أنها هي أنه "لا ينبغي أن نلتزم قاعدة الإلزام في طبيعة الإنسان، ولا في ظروف العالم الذي وضع فيه، بل إنه لا بد أن نبحث عنها بطريقة قَبَلِيَّة في تصورات العقل الخالص وحدها"^(٣). إنه يجب علينا أن نفتش عن أخلاق خالصة "عندما تُطبق على الإنسان، لا تستعير أقل نصيب من المعرفة به، بل تعطيه، بوصفه كائنًا عاقلًا، قوانين قَبَلِيَّة"^(٤). إننا نهتم بالفعل بإيجاد أساس العنصر القَبَلِي في الحكم الأخلاقي في العقل نفسه؛ العنصر الذي يجعل قضايا الأخلاق التآلفية القَبَلِيَّة ممكنة. ونحن لا نهتم بالطبع باستنباط كل القوانين الأخلاقية والقواعد الأخلاقية بالتحليل المحض من تصور العقل العملي الخالص. ولا يعتقد كانط أننا يمكن أن نقوم بذلك.

لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نستنبط كل القوانين والقواعد الأخلاقية من تصور العقل العملي الخالص وحده، فإن القانون الأخلاقي ينبغي أن يؤسس في هذا العقل في نهاية الأمر. ولأن هذا يعني إيجاد المصدر البعيد لمبادئ القانون الأخلاقي في العقل منظورًا إليه في ذاته، دون إشارة إلى الظروف الإنسانية بوجه خاص، فإن كانط يتفق بوضوح مع كل فلاسفة الأخلاق الذين يحاولون أن يجدوا الأساس البعيد للقانون الأخلاقي في الطبيعة البشرية من حيث هي كذلك، أو في أي خاصية من خصائص الطبيعة الإنسانية، أو في أي عوامل في الحياة الإنسانية أو المجتمع. ويشير كانط في كتابه "نقد العقل العملي" إلى

(1) G., Preface, p. 389; Abb., p. 3-4.

(٢) يمكن أن نتصور أن كانط كان يضع في اعتباره صورة الشيطان الذي يخدع الإنسان. كما أن القاعدة تنطبق على « مبتدع الأكاذيب » (المؤلف).

(3) G., Preface, p. 389; Abb., p. 4.

(4) G., Preface, p. 389; Abb., p. 4.

مونتاني^(١) بوصفه مؤسسًا للأخلاق على التربية، وإلى أبيقور بوصفه مؤسسها على شعور الإنسان الفيزيائي، وإلى ماندفيل^(٢) على أنه مؤسسها على الدستور السياسي، وإلى هاتشيسون على أنه مؤسسها على مشاعر الإنسان الأخلاقية. ثم يرى أن كل هذه الأسس المزعومة "تعجز بوضوح عن تقديم المبدأ العام للأخلاق"^(٣). كما يمكن أن نلاحظ أن نظرية كانط الأخلاقية لا تتسق مع نظريات الأخلاق الانفعالية؛ لأنها تقيم القانون الأخلاقي على العقل. وباختصار يرفض كانط المذهب التجريبي ويجب أن يُصنّف بأنه فيلسوف عقلي في الأخلاق، شريطة ألا تؤخذ هذه الكلمة على أنها تعنى الشخص الذي يعتقد أنه يمكن استنباط القانون الأخلاقي كله بتحليل محض من مفهوم ما أساسي.

وسنهتم في هذا العرض الموجز لنظرية كانط الأخلاقية بالجزء الميتافيزيقي من الأخلاق؛ أعني أننا سنهتم أساسًا بما يسميه كانط بميتافيزيقا الأخلاق، لا بالميتافيزيقا النظرية التأميلية؛ لأن كانط لا يعتقد أنه ينبغي تأسيس الأخلاق على لاهوت طبيعي. فالإيمان بالله يقوم عنده على الوعي الأخلاقي، ولا يقوم القانون الأخلاقي على الإيمان بالله. وستركز معالجتنا على كتابيه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" و"نقد العقل العملي". ويبدو أن كتابه "ميتافيزيقا الأخلاق" لا يضيف الكثير، إن لم نقل إنه لا يضيف شيئًا ضروريًا لتقديم مجمل ومختصر لنظرية كانط الأخلاقية.

ويقال لنا في كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" (الذي يسميه أبوت Abbott "المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق" إن ميتافيزيقا الأخلاق تهتم بالبحث عن

(١) مونتاني (١٥٣٣ - ١٥٩٢): فيلسوف وأديب فرنسي، من أهم أعماله «مقالات» عام ١٥٨٥ (المترجم).

(٢) ماندفيل (١٦٧٠ - ١٧٣٣): فيلسوف وكاتب هولندي، من أهم أعماله «حكاية النحل: رذائل خاصة، فضائل عامة» (١٧٠٥ - ١٧١٤) (المترجم).

(3) Pr. R., 70; Abb., p. 129.

"مصدر المبادئ العملية التي لا بد أن توجد بطريقة قَبَلية في عقولنا"⁽¹⁾. يُقال إن كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، لا يزيد عن كونه محاولة للبحث عن المبدأ الأعلى للأخلاق وتثبيت دعائمه"⁽²⁾، ويشكل، بالتالي، مبحثاً كاملاً في ذاته. كما أنه لا يدعى أن يكون نقدًا تامًا للعقل العملي. ولذا فإنه يؤدي إلى "نقد العقل العملي". وتبين هذه الواقعة عناوين التقسيمات الرئيسية لكتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"؛ لأن الجزء الأول يعالج الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية، ويعالج الجزء الثاني الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق، ويعالج الجزء الثالث الخطوة الأخيرة من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي الخالص.

تذكرنا بنية كتاب "نقد العقل العملي" ببنية كتاب "نقد العقل الخالص". ليس هناك، بالتأكيد، شيء يناظر "الإستاطيقا الترنسندنتالية". بيد أن العمل ينقسم إلى "التحليل الترنسندنتالي" (الذي ينتقل من مبادئ إلى تصورات، وليس من تصورات إلى مبادئ كما هي الحال في "نقد العقل الخالص")، و"الجدل الترنسندنتالي"، الذي يعالج أوهام العقل في استخدامه العملي، ولكنه يقدم أيضًا؛ وجهة نظر إيجابية. ويضيف كانط "منهج العقل العملي الخالص"، الذي يعالج منهج جعل العقل عمليًا من الناحية الموضوعية عمليًا من الناحية الذاتية أيضًا. أعنى أنه ينظر إلى الطريقة التي تستطيع بها قوانين العقل العملي أن تصل إلى العقل الإنساني وتؤثر فيه. بيد أن هذا القسم مختصر، وربما يكون قد أُضيف ليقدم شيئًا يناظر "نظرية المنهج الترنسندنتالية" في كتاب "نقد العقل الخالص" أكثر من أي سبب آخر مقنع.

٢ - إن الواقعة التي نقول إن الكلمات الافتتاحية في كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" قد أُقتبست مرات عديدة ليست سببًا لعدم اقتباسها مرة أخرى. نقول هذه الكلمات الافتتاحية "من بين الأمور التي يمكن تصورها في

(1) G., Preface, pp. 389-40; Abb., p. 4.

(2) G., Preface, pp. 389-40; Abb., p. 4.

هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة⁽¹⁾. لكن على الرغم من أن كانط يبدأ بحثه بطريقة درامية، فإنه لم يظن أنه يقدم معلومة جديدة مدهشة؛ لأنه يبين حقيقة موجودة ضمناً على الأقل في المعرفة الأخلاقية العادية. ومع ذلك فإنه ملزم بأن يفسر ماذا يعنى بقوله إن الإرادة الخيرة هي الشيء الذي يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق دون قيد.

إنه يمكن تفسير مفهوم ما هو خير دون قيد بدون صعوبة كبيرة؛ إذ إن الممتلكات الخارجية، مثل الثروة، قد يُساء استخدامها، كما نعرف جميعاً. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن المواهب العقلية، مثل سرعة الفهم؛ فالمجرم يمكن أن يمتلك مواهب عقلية ويسىء استخدامها. كما أننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن سمات الشخصية الطبيعية مثل الشجاعة؛ إذ إنها يمكن أن تُستخدم، وتتجلى، فى تعقب غاية شريرة. غير أن الإرادة الخيرة لا يمكن أن تكون سيئة أو شريرة فى أى ظرف من الظروف. فهي خيرة دون قيد.

ويبدو أن هذا القول، إذا أخذناه بذاته، هو مجرد تحصيل حاصل؛ لأن الإرادة الخيرة خيرة بالتعريف. وصحيح أن نقول من الناحية التحليلية إن الإرادة الخيرة خيرة باستمرار. ولذلك ينبغى على كانط أن يفسر ماذا يعنى بالإرادة الخيرة. إنه يشير، فى واقع الأمر، فى المقام الأول إلى إرادة خيرة فى ذاتها، وليس فى علاقتها بشيء آخر. وقد نقول إن العلاج الجراحى المؤلم خير مثلاً، ليس فى ذاته، وإنما فى علاقته بالأثر المفيد الذى يحدثه. غير أن مفهوم الإرادة الخيرة عند كانط هو مفهوم الإرادة التى هى خيرة فى ذاتها باستمرار، بفضل قيمتها الداخلية (الذاتية)، وليس فى علاقتها بما تحققه من غاية مثل السعادة مثلاً. ومع ذلك نحن نريد أن نعرف متى تكون الإرادة خيرة فى ذاتها؛ أعنى متى تكون لها

(1) G., p. 393; Abb., p. 9.

قيمتها الداخلية (الذاتية). إنه لا يمكن افتراض أن الإرادة خيرة في ذاتها؛ لأنها ببساطة تسبب أفعالاً خيرة مثلاً؛ لأننى قد أرغب فعلاً خيراً تمنعنى الظروف الفيزيائية من تأديته مثلاً. ومع ذلك فإن إرادتى يمكن أن تكون خيرة. فما الذى يجعلها خيرة؟ إذا تخلصنا من تحصيل الحاصل المحض، فلا بد أن نقدم مضموناً لكلمة "خير" عندما نطبقها على الإرادة، ولا نقنع أنفسنا بالقول إن الإرادة الخيرة هي إرادة خيرة، أو إن الإرادة تكون خيرة عندما تكون خيرة.

لكى يوضح كانط معنى كلمة "خير" عندما نطبقها على الإرادة، فإنه يوجه اهتمامه إلى مفهوم الواجب الذى هو عنده الخاصية البارزة للوعى الأخلاقى. فالإرادة التى تفعل من أجل الواجب هي إرادة خيرة. وإذا أردنا أن نصوغ المسألة بدقة، فإنه لا بد من صياغتها بهذه الصورة. إن إرادة الله إرادة خيرة، لكن من الخُلف والاستحالة أن نتحدث عن الله من حيث إنه يؤدي واجبه؛ لأن مفهوم الواجب أو الإلزام يتضمن مفهوم إمكان قهر الذات على الأقل؛ أعنى مفهوم التغلب على المصاعب والعقبات. ولا تُتصور الإرادة الإلهية على أنها تخضع لأى عائق ممكن فى إرادة ما هو خير. ولذلك لى نتوخى الدقة لا نستطيع أن نقول إن الإرادة الخيرة هي إرادة تفعل من أجل الواجب، وإنما يجب علينا أن نقول إن الإرادة التى تفعل من أجل الواجب هي إرادة خيرة. ومع ذلك فإن كانط يسمي إرادة كهذه مثل الإرادة الإلهية، التى تُتصور بأنها خيرة دائماً وبالضرورة، "إرادة مقدسة"، ويمنحها بالتالى اسماً خاصاً. وإذا صرفنا الانتباه عن مفهوم الإرادة المقدسة وحصرنا انتباهنا فى إرادة متناهية تخضع للإلزام، فإننا نستطيع أن نقول إن الإرادة الخيرة هي إرادة تفعل من أجل الواجب. بيد أن فكرة الفعل من أجل الواجب تحتاج إلى توضيح أكثر بالتأكيد.

٣ - يميز كانط بين الأفعال التى تطابق الواجب والأفعال التى تؤدي من أجل الواجب. ويساعدنا المثال الذى يقدمه فى توضيح طبيعة هذا التمييز. هذا المثال هو: دعنا نفترض أن تاجراً يحرص دائماً على ألا

يرفع السعر على عملائه. إن سلوكه يطابق الواجب بالتأكيد، غير أنه لا ينبج عن ذلك بالضرورة أنه يسلك بهذه الطريقة من أجل الواجب؛ أعنى لأن من واجبه أن يسلك هكذا؛ لأنه قد يمتنع عن رفع السعر على عملائه من دوافع الفطنة؛ على أساس، مثلاً، أن الأمانة هي أفضل سياسة. ومن ثم فإن مجموعة الأفعال التي تؤدي وفقاً للواجب أكثر اتساعاً من مجموعة الأفعال التي تؤدي من أجل الواجب.

ويرى كانط أن الأفعال التي تؤدي من أجل الواجب فقط هي التي يكون لها قيمة أخلاقية. ويستشهد على ذلك بمحافظه الإنسان على حياته. "إن محافظة الإنسان على حياته واجبة، وهي بالإضافة إلى هذا أمر يشعر كل منا نحوه بميل مباشر"⁽¹⁾. وهذان هما الافتراضان. فإذا حافظت على حياتي لأن لدي ميلاً لأن أفعل ذلك، فإن فعلي لا تكون له قيمة أخلاقية من وجهة نظر كانط. ولكي تكون له هذه القيمة لا بد أن يؤدي؛ لأنه من واجبي أن أحافظ على حياتي؛ أعنى أؤديه من إحساس بالواجب الأخلاقي. ولا يقول كانط بوضوح إنه من الخطأ أخلاقياً أن أحافظ على حياتي لأنني أرغب في ذلك؛ لأن فعلي سيكون على الأقل وفقاً للواجب، وليس متعارضاً معه، كما هي الحال في الانتحار. بيد أنه ليس له قيمة أخلاقية. فمن جهة لا يكون فعلاً أخلاقياً، غير أنه يصعب من جهة أخرى أن نسميه فعلاً لا أخلاقياً بالمعنى الذي يكون به الانتحار لا أخلاقياً.

وقد تكون وجهة النظر هذه غير صحيحة، غير أن كانط يعتقد أنها تمثل وجهة النظر التي يتمسك بها كل شخص لديه اقتناعات أخلاقية بصورة ضمنية، والتي يعرف أنها صحيحة إذا أمعن النظر. ويميل كانط إلى مسائل معقدة بتقديم انطباع هو أن القيمة الأخلاقية لفعل يؤدي من أجل الواجب تزداد بقدر النقص في الميل إلى تأديته. وبمعنى آخر يقدم أساساً لتفسير ذلك؛ وهو أنه كلما كان الميل لدينا لأن نؤدي واجبنا قليلاً، فإن القيمة الأخلاقية لفعلنا تكون أكبر إذا أدينا ما يجب

(1) G., Preface, p. 392; Abb., p. 7.

علينا أن نؤديه بالفعل. وتؤدي وجهة النظر هذه إلى نتيجة غريبة هي أنه كلما كرهنا أداء واجبنا، كنا فضلاء، شريطة أننا نؤديه. أو بتعبير آخر، كلما تغلبنا على أنفسنا لكي نؤدي الواجب، كنا أكثر أخلاقية. وإذا سلّمنا بذلك فإنه يبدو أنه كلما كانت ميول الإنسان أكثر وضاعة وانحطاطاً، فإن قيمته الأخلاقية تكون أكثر سمواً، شريطة أنه يتغلب على ميوله الشريرة. غير أن وجهة النظر هذه تعارض الاقتناع العام والمشارك وهو أن الشخصية المتكاملة، التي يتفق فيها الميل والواجب، تحقق مستوى من التطور الأخلاقي أسمى من الشخص الذي يتصارع فيه الميل والرغبة مع إحساس بالواجب.

ومع ذلك على الرغم من أن كانط يتحدث بطريقة تبدو للوهلة الأولى على الأقل أنها تدعم هذا التفسير، فإن هدفه الأساسي هو ببساطة أنه عندما يؤدي شخص ما واجبه معارضاً ميله، فإن الواقعة التي تقول إنه يفعل من أجل الواجب، وليس ببساطة من الميل، تكون أكثر وضوحاً من قولنا إذا كان لديه ميل طبيعي إلى الفعل. وهذا القول لا يعنى بالضرورة القول إن عدم وجود ميل لدى المرء لأن يؤدي واجبه أفضل من أن يكون لديه ميل هكذا. ويؤكد كانط عندما يتحدث عن الإنسان المحب للخير أن يفعل الخير للآخرين لا يكون له قيمة أخلاقية إذا كان ببساطة نتيجة ميل طبيعي، ينشأ من سجية تعاطفية طبيعية. بيد أنه لا يقول إنه لا شيء خطأ أو غير مرغوب فيه في امتلاك هذه السجية. فعلى العكس الأفعال التي تنشأ من ارتياح طبيعي في زيادة سعادة الآخرين هي "أفعال جديرة بالحب والاحترام"⁽¹⁾. وربما يكون كانط فيلسوفاً شديد الصرامة في الأخلاق. بيد أنه يجب علينا ألا نأخذ اهتمامه ببيان الاختلاف بين الفعل من أجل الواجب والفعل لإشباع رغبات المرء الطبيعية وميوله، على أنه يتضمن أنه لا يستريح لمثال الإنسان الفاضل تماماً الذي يتغلب على كل الرغبات التي تعارض الواجب. ويجب ألا نأخذ أيضاً على أنه يعنى أن الإنسان الفاضل بحق لا يمتلك ميولاً على الإطلاق.

(1) G., p. 398; Abb., p. 14.

وعندما نتحدث عن الوصية الموجودة في الأناجيل التي تقول إنه يجب على الإنسان أن يحب كل الناس، نلاحظ أن الحب من حيث إنه انفعال (أى من حيث إنه حب مرضى أو باثولوجى على حد تعبيره) لا يمكن أن يُوصى به، لكن الحب من أجل الواجب (أى الحب العملى) يمكن أن يُوصى به، حتى إذا كان لدى الإنسان نفور من الفعل الخير. لكنه لا يقول بالطبع إنه من الأفضل أن يكون لدينا نفور من الفعل الخير، شريطة أن نؤدى هذه الأفعال عندما يكون من واجبنا أن نؤديها، مما لو كان لدينا ميل إليها. فهو يؤكد، على العكس، أنه يجب على المرء أن يؤدى واجبه بابتهاج أفضل من أن يؤديه بطريقة خلاف ذلك. ومثاله الأخلاقى هو، كما سنرى لاحقاً، الاقتراب الأكثر إمكاناً من الفضيلة الكاملة؛ أعنى من إرادة الله المقدسة.

٤ - لقد عرفنا أن الإرادة الخيرة تتجلى فى الفعل من أجل الواجب، وأن الفعل من أجل الواجب لا بد أن يتميز عن الفعل الناتج عن الميل المحض أو الرغبة. بيد أننا نحتاج إلى بيان أكثر وضوحاً لما نعنيه بالفعل من أجل الواجب. ويخبرنا كانط بأنه يعنى القيام بالفعل عن احترام للقانون، وأعنى القانون الأخلاقى. "الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون"^(١).

ومن ثم فإن كانط يعنى بالقانون القانون من حيث هو كذلك. والقيام بفعل من أجل الواجب هو القيام بفعل عن احترام للقانون بما هو كذلك. والخاصية الأساسية (وقد نقول الصورة) للقانون من حيث هو كذلك هو الكلية أو العمومية؛ أعنى الكلية الصارمة التى لا تسمح باستثناءات. إن القوانين الفيزيائية كلية، وكذلك القانون الأخلاقى. لكن فى حين أن كل الأشياء الفيزيائية، بما فى ذلك الإنسان من حيث إنه شىء فيزيائى خالص، تدعن للقانون الفيزيائى بالضرورة وبصورة غير واعية، فإن الموجودات العاقلة، وهى وحدها فحسب، تستطيع أن تفعل وفقاً لفكرة القانون.

(1) G., p. 400; Abb., p. 16.

ومن ثم فإن أفعال الإنسان، إذا كان يجب أن تكون لها قيمة أخلاقية، لا بد أن تؤدي من احترام القانون؛ إذ إن قيمتها الأخلاقية ليست مستمدة، كما يرى كانط، من نتائجها، سواء أكانت فعلية أم مقصودة، وإنما من قاعدة الفاعل. وهذه القاعدة لا بد أن تكون قاعدة الالتزام بالقانون وطاعته، حتى تضيف قيمة أخلاقية على الأفعال التي تؤدي من احترام للقانون.

لقد عرفنا بالتالي أن الإرادة الخيرة؛ التي هي الخير الوحيد بلا تحفظ، تتجلى في الفعل من أجل الواجب، وأن الواجب يعنى القيام بفعل عن احترام للقانون، وأن القانون كلى و عام. بيد أن ذلك يتركنا مع تصور مجرد تمامًا، ولا أقول تصورًا فارغًا، للفعل من أجل الواجب. ويثار التساؤل وهو كيف يمكن نقله إلى مصطلحات الحياة الأخلاقية العينية؟

وقبل أن نجيب عن هذا التساؤل، لا بد أن نميز بين المسلّمات والمبادئ. المبدأ، بمصطلحات كانط الفنية، هو قانون أخلاقي موضوعي أساسي، مؤسس في العقل العملي الخالص. إنه مبدأ يفعل بمقتضاه كل الناس إذا كانوا موجودات أخلاقية عاقلة تمامًا. أما المسلّمة فهي مبدأ ذاتي للمشيئة؛ أعني أنها مبدأ يفعل بمقتضاه فاعل في حقيقة الأمر، ويحدد قراراته. وهذه المسلّمات يمكن أن تكون من أنواع متعددة بالتأكيد، وقد تطابق، أو لا تطابق، المبدأ الموضوعي، أو مبادئ القانون الأخلاقي.

وقد يبدو هذا التفسير لطبيعة المسلّمات على أنه يعارض ما قلناه آنفًا عن وجهة نظر كانط وهي أن قيمة الأفعال الأخلاقية تحددها مسلّمة الفاعل؛ لأنه إذا لم يمكن للمسلّمة أن تطابق القانون الأخلاقي، فكيف يمكن أن تضيف قيمة أخلاقية على الأفعال التي تحث عليها؟ ولمواجهة هذه الصعوبة لا بد أن نقوم بتمييز أبعاد بين المسلّمات التجريبية أو المادية والمسلّمات القبليّة أو الصورية. إن المسلّمات التجريبية تشير إلى غايات نرغبها أو إلى نتائج، في حين أن المسلّمات القبليّة لا تشير إلى غايات أو إلى نتائج نرغبها. ولا بد أن تكون المسلّمة التي تضيف قيمة

أخلاقية على الأفعال من النوع الثاني؛ أعنى أنها لا يجب أن تشير إلى أى موضوع من موضوعات الرغبة الحسية، أو إلى نتائج يحققها الفعل، لكنها يجب أن تكون مسلمة طاعة قانون كلى من حيث هو كذلك؛ أعنى أنه إذا كان مبدأ الإرادة الذاتى هو الإذعان للقانون الأخلاقى الكلى، أى الفعل عن احترام للقانون، فإنه سيكون للأفعال التى تحكمها هذه المسلمة قيمة أخلاقية؛ لأنها ستؤدى من أجل الواجب.

وبعد أن قمنا بهذه التمييزات، فإننا نستطيع أن نعود إلى السؤال كيف يمكن تحويل تصور كانط المجرد للفعل من أجل الواجب إلى ألفاظ الحياة الأخلاقية العينية. "لما كنتُ قد جرّدت الإرادة من كل الدوافع (أو البواعث) التى يمكن أن تتبثق فيها نتيجة لإطاعة قانون ما، فلن يتبقى غير مطابقة الأفعال الكلية للقانون على وجه الإجمال، وهى وحدها التى ينبغى أن تكون مبدأ للإرادة؛ أى إنه لا ينبغى على أن أسلك على نحو لا يمكننى أيضاً أن أريد أن تصبح مسلمتى قانوناً كلياً عاماً"⁽¹⁾. ولا بد أن تؤخذ كلمة "مسلمة" هنا لتشير إلى ما نسميه بالمسلمات التجريبية أو المادية. ويتطلب احترام القانون، الذى يحدث مسلمة الفعل الصورية إذعانا وطاعة للقانون من حيث هو كذلك أن ندرج كل مسلماتنا المادية تحت صورة القانون من حيث هو كذلك، وهذه الصورة هى الكلية أو العمومية. ولا بد أن نسأل عما إذا كنا نستطيع أن نريد أن تصبح مسلمة معينة قانوناً كلياً عاماً؛ أعنى هل يمكن أن نفترض صورة الكلية أو العمومية؟

يقدم كانط مثلاً. دعنا نتصور شخصاً فى محنة أو مأزق، لا يمكنه أن يخرج منه إلا بأن يعد وعداً ليس لديه النية للوفاء به؛ أعنى أنه لا يستطيع أن يفرج كربته إلا بالكذب. هل يفعل ذلك؟ لو سلك بهذه الطريقة، فإن مسلمته ستكون أن من حقه أن يعد وعداً مع عدم النية بأن يفي به (أعنى أن من حقه أن يكذب) إذا لم يستطع أن يخرج من موقف كرب إلا عن طريق هذه الوسيلة. ومن ثم يمكننا أن نضع السؤال فى هذه الصورة: هل يستطيع أن يجعل هذه المسلمة قانوناً كلياً عاماً؟

(1) G., p. 402; Abb., p. 18.

إن المسلمة، عندما تصبح كلية وعامة، ستقرر أن كل امرئ قد يعد وعدًا مع عدم النية بالوفاء به (أعنى أن كل امرئ يكذب) عندما يجد نفسه في مأزق لا يستطيع أن يخرج منه بأية وسيلة أخرى. إننا لا يمكن أن نريد هذا التعميم ونرغب فيه كما يرى كانط؛ لأنه يعنى الرغبة فى أن يصبح الكذب قانونًا عامًا كليًا. ومن ثم لا نصدق أى وعود. بيد أن مسلمة الإنسان تسلم بالإيمان بالوعود. ومن ثم لا يمكن أن يقبل هذه المسلمة، ولا يرغب فى الوقت نفسه أن تصبح قانونًا كليًا عامًا. وبالتالي لا يمكن أن تفترض المسلمة صورة الكلية والعمومية. وإذا لم يمكن إدخال المسلمة كمبدأ فى تخطيط ممكن لقانون كلى عام، فإنه يجب رفضها.

وحاشاى أن أفترض أن هذا النموذج محصن ضد النقد. غير أنى لا أريد، بمناقشة بعض الاعتراضات الممكنة، أن أصرف الانتباه عن الهدف الأساسى الذى يحاول كانط أن يبينه، ويبدو أنه على النحو التالى: إننا جميعًا نسلك من الناحية العملية وفقًا لما يسميه بالمسلمات؛ أعنى أن لدينا جميعًا مبادئ ذاتية للمشيئة (الإرادة). ومن ثم لا يمكن أن تكون الإرادة المتناهية خيرة إذا لم يدفعها احترام القانون الكلى. وبالتالي لكى تكون إرادتنا خيرة أخلاقيًا، لا بد أن نسأل أنفسنا عما إذا كنا نستطيع أن نريد أن تصبح مسلماتنا، أو مبادئ إرادتنا (مشيئتنا) الذاتية، قوانين كلية وعامة. وإذا لم نستطع أن نفعل ذلك، فلا بد أن نرفض هذه المسلمات. وإذا استطعنا أن نفعل ذلك؛ أعنى أنه إذا استطاعت مسلماتنا أن تدخل بوصفها مبادئ إلى تخطيط ممكن لتشريع أخلاقى كلى، فإن العقل يتطلب أن نسلم بها ونحترمها بمقتضى احترامنا للقانون من حيث إنه كذلك^(١).

لا بد أن نلاحظ أن كانط اهتم بتوضيح فكرة الفعل من أجل الواجب إلى حد ما. وفضلاً عن ذلك فإننا نتحرك، من وجهة نظره، فى مجال ما يسميه المعرفة

(١) ليس هناك شك فى استنباط قواعد عينية للسلوك من مفهوم القانون الكلى من حيث هو كذلك. إن المفهوم يُستخدم بوصفه المعيار لإمكان التسليم أو عدم التسليم بالقواعد، ولا يُستخدم بوصفه مقدمة يمكن أن تستنبط منه (المؤلف).

الأخلاقية بالعقل الإنساني المشترك. "إن ضرورة الفعل من احترام خالص للقانون العملى هي ما يؤلف الواجب، وهو الذى لا بد لكل دافع من أن يفسح له المكان؛ لأنه شرط الإرادة الخيرة فى ذاتها، التى ترتفع قيمتها فوق كل شىء. بهذا نكون قد توصلنا، دون أن نترك المعرفة الأخلاقية بالعقل الإنساني المشترك، إلى مبدئها"⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن الناس لا يتصورون هذا المبدأ عادة فى صورة مجردة كهذه، فإنهم يعرفونه بصورة ضمنية، وهو المبدأ الذى تقوم عليه أحكامهم الأخلاقية.

إن مبدأ الواجب، المبدأ الذى يقول إنه ينبغى على ألا أفعل على الإطلاق على نحو لا يجعلنى أيضاً أن أريد أن تصبح مسلماتى قانوناً كلياً عاماً، هو طريقة لصياغة ما يسميه كانط الأمر المطلق. ويمكننا الآن أن نوجه اهتمامنا إلى هذا الموضوع.

٥ - لا بد من التمييز بين المبادئ والمسلمات كما رأينا. وقد تكون مبادئ الأخلاق الموضوعية مبادئ ذاتية للإرادة أيضاً، وتعمل كمسلمات. بيد أنه قد يكون هناك تعارض بين مبادئ الأخلاق الموضوعية من جهة ومسلمات الإنسان أو مبادئ المشيئة الذاتية من جهة أخرى. وإذا كنا كائنات فاعلة أخلاقية عاقلة تماماً، فإن مبادئ الأخلاق الموضوعية ستحكم أفعالنا باستمرار؛ أعنى أنها تكون مبادئ ذاتية للمشيئة أيضاً. ومع ذلك فإننا نستطيع، فى واقع الأمر، أن نفعل بناء على مسلمات أو مبادئ المشيئة الذاتية التى تعارض مبادئ الأخلاق الموضوعية. وهذا يعنى أن مبادئ الأخلاق الموضوعية تقدم نفسها لنا بوصفها أوامر. وبذلك نخبر الإلزام. وإذا كانت إرادتنا إرادات مقدسة، فإنه لن يكون هناك تساؤل عن الأمر، ولا عن الإلزام. لكن من حيث إن إرادتنا ليست مقدسة (مع إن الإرادة المقدسة تظل مثلاً)، فإن القانون الأخلاقى يأخذ بالنسبة لنا صورة الإلزام بالضرورة. إن العقل العملى الخالص يأمر، ومن واجبنا أن نقهر الرغبات التى تعارض هذه الأوامر.

(1) G., p. 403; Abb., p. 20.

وعندما يعرف كائنا الأمر، فإنه يميز بين الأمر المألوف والأمر المطلق^(١).
"إن تصور مبدأ موضوعي، من حيث إنه ملزم للإرادة، يُسمى أمراً (للعقل)،
والصورة التي يُصاغ فيها هذا الأمر يُطلق عليها الأمر المطلق. وكل الأوامر
المطلقة يُعتبر عنها بفعل "يجب" وتدل بذلك على علاقة قانون موضوعي للعقل
بإرادة ما، هي بحسب تكوينها الذاتي لا تعين بالضرورة بواسطة هذا القانون"^(٢).
ولا يعنى كائنا بالحديث عن المبدأ الموضوعي من حيث إنه ملزم للإرادة أن
الإرادة الإنسانية لا تستطيع أن تخالف القانون ولا تطيعه. إن المسألة هي بالأحرى
أن الإرادة لا تتبع تعاليم العقل بالضرورة؛ لأن القانون يظهر للفاعل بوصفه شيئاً
خارجياً يمارس ضغطاً على الإرادة. وبهذا المعنى يقال إن القانون "مُلزماً" للإرادة.
بيد أن الإرادة "لا يحددها" القانون "بالضرورة". وربما تكون مصطلحات كائنا
غامضة، لكنه لا يقع في تناقض ذاتي.

ومن ثم فإن هناك ثلاثة أنواع من الأوامر، تتناظر الأنواع المختلفة، أو
معاني الفعل الخير. وطالما أن واحداً منها فقط هو الأمر الأخلاقي، فإنه من المهم
أن نفهم تمييز كائنا بين الأنواع المختلفة.

دعنا في البداية نتأمل هذه العبارة "إذا أردت أن تتعلم اللغة الفرنسية، ينبغي
عليك أن تتخذ هذه الوسائل". إن لدينا هنا أمراً. غير أن هناك شيئين لا بد من
ملاحظتهما. أولاً، تُتصور الأفعال التي يؤمر بها بأنها خيرة بقصد بلوغ غاية
معينة. فهي لا يؤمر بها بوصفها أفعالاً لا بد من أدائها من أجل ذاتها، وإنما
بوصفها وسيلة فقط. وبذلك فإن الأمر يكون شرطياً. ثانياً، الغاية المشار إليها ليست
غاية يبحث عنها كل إنسان بطبيعته. فالمرء قد يرغب، أو لا يرغب، أن يتعلم اللغة
الفرنسية. إن الأمر يقرر ببساطة أنه إذا أردت أن تتعلم اللغة الفرنسية، ينبغي عليك
أن تتخذ وسائل معينة؛ أعني أن تؤدي أفعالاً معينة. ويسمى كائنا هذا النوع من
الأوامر الأمر الشرطي الاحتمالي، أو أمر المهارة.

(١) مع ذلك لم يستخدم كائنا هذا التمييز كثيراً. ولذلك لسنا بحاجة إلى أن نشغل أنفسنا به (المؤلف).
(2) G., p. 413; Abb., p. 30.

وليست هناك صعوبة في إدراك أن هذا النوع من الأوامر ليس هو الأمر الأخلاقي. لقد أخذنا مثال تعلم اللغة الفرنسية. غير أننا قد نأخذ كذلك مثلاً هو أن تصبح لصاً ناجحاً. "إذا أردت أن تصبح لصاً ناجحاً؛ أعني إذا أردت أن تسرق ولا تُكتشف، فإليك هذه الوسائل التي ينبغي عليك أن تتخذها". إن أمر المهارة، أو الأمر التكتيكي كما قد نسميه، لا يرتبط، في ذاته، بالأخلاق على الإطلاق. فالأفعال التي يؤمر بها يؤمر بها ببساطة من حيث إنها نافعة ومفيدة لبلوغ غاية قد يرغب المرء، أو لا يرغب، في بلوغها، وتعقبها قد يتعارض، أو لا يتعارض، مع القانون الأخلاقي.

ومن ناحية ثانية دعنا نتأمل العبارة التي تقول "إنك ترغب السعادة بالضرورة، ولذا ينبغي عليك أن تؤدي هذه الأفعال". إن لدينا هنا أمراً شرطياً أيضاً؛ بمعنى أن أفعالاً معينة يؤمر بها بوصفها وسائل لغاية. بيد أنه ليس أمراً شرطياً احتمالياً؛ لأن الرغبة في السعادة ليست غاية نضعها أمامنا، أو نصرف النظر عنها متى شئنا، بالطريقة التي يمكن أن نختار بها، أو لا نختار، أن نتعلم اللغة الفرنسية، أو تصبح لصاً ناجحاً، أو تكتسب فن النجارة، وهلم جرا. إن الأمر لا يقول "إذا أردت السعادة"، وإنما يؤكد أنك تريد السعادة، وبذلك يكون أمراً شرطياً تقريرياً.

ومن ثم ننظر إلى هذا الأمر في بعض المذاهب الأخلاقية على أنه أمر أخلاقي. بيد أن كانط لا يقر بأن أي أمر شرطي، سواء أكان احتمالياً أم تقريرياً، يكون أمراً أخلاقياً؛ ويبدو لي أنه متشدد في معالجته للنظريات الأخلاقية الغائية إلى حد ما. وأعني أنه يبدو أنه لا يعطي أهمية كافية للتمييز الذي يجب أن يكون بين أنواع مختلفة من الأخلاق الغائية. إن "السعادة" قد يُنظر إليها على أنها حالة ذاتية تُكتسب عن طريق أفعال معينة، ولكنها تتميز عن هذه الأفعال. وفي هذه الحالة يُحكم على الأفعال بأنها خيرة ببساطة من حيث إنها وسيلة لغاية خارجية. لكن

السعادة، إذا اتبعنا الطريقة العادية لترجمتها عند أرسطو eudemonia مثلًا^(١)، قد يُنظر إليها على أنها تحقق فعلى موضوعى لإمكانات الإنسان من حيث إنه إنسان (أعنى من حيث إنه نشاط)، وفى هذه الحالة لا تخرج الأفعال التى نحكم عليها بأنها خيرة عن الغاية تمامًا. ومع ذلك ربما يقول كانط إنه تكون لدينا بالتالى أخلاق تقوم على فكرة كمال الطبيعة الإنسانية، ولا يمكن أن تقدم لنا مبدأ الأخلاق الأسمى الذى نبحث عنه، على الرغم من أن هذه الفكرة مناسبة أخلاقيًا.

وعلى أية حال يرفض كانط كل الأوامر الشرطية، سواء أكانت احتمالية أم تقريرية، من حيث إنها تستحق أن يطلق عليها اسم الأمر الأخلاقى. ويتبقى بالتالى أن الأمر الأخلاقى لا بد أن يكون مطلقًا. أعنى أنه لا بد أن يأمر بأفعال، ليس بوصفها وسيلة لغاية، وإنما بوصفها خيرة فى ذاتها. وهذا ما يسميه كانط الأمر الضرورى. "إن الأمر المطلق الذى يعلن أن الفعل فى ذاته يكون ضروريًا ضرورة موضوعية بدون إشارة إلى أى غرض؛ أعنى بدون أى غاية أخرى، يصلح لأن يكون مبدأ عمليًا ضروريًا"^(٢).

فماذا عساه أن يكون الأمر المطلق؟ إن كل ما نستطيع أن نقوله عنه بصورة قبليّة خالصة، أعنى بالنظر إلى التصور المحض للأمر المطلق، هو أنه يأمر إذعانًا للقانون بوجه عام. إنه يأمر، أعنى أن المسلمات التى تقوم بوصفها مبادئ إرادتنا لا بد أن تطابق القانون العام وتدعن له. "ومن ثم ليس هناك سوى أمر مطلق واحد وهو: لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التى تمكّنك فى نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونًا كليًا عامًا"^(٣). بيد أن كانط يقدم فى الحال صياغة أخرى للأمر المطلق وهى "افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن تصبح عن طريق إرادتك قانونًا عامًا للطبيعة"^(٤).

(١) بالنسبة لمجمل نظرية أرسطو الأخلاقية، انظر المجلد الأول من «تاريخ الفلسفة»، الفصل الحادى والثلاثين. [وفى ترجمتنا العربية لهذا المجلد «اليونان وروما» المجلس الأعلى للثقافة رقم ٤٣٦ عام ٢٠٠٤ ص ٤٤٥ - المراجع].

(2) G., p. 415; Abb., p. 32.

(3) Ibid.

(4) G., p. 421; Abb., p. 38.

وفى القسم الأخير نجد أن الأمر المطلق يتم التعبير عنه بصورة سلبية. وأشرت من قبل، فى حاشية على صفحة ٣٢٠، أنه ليس هناك شك فى استنباط مسلمات عينية للسلوك من مفهوم القانون الكلى من حيث هو كذلك^(١)، ولذلك لا بد أن نتذكر هنا أيضاً أن كانط لم يقصد أن يشير إلى أنه يمكن استنباط مسلمات السلوك العينية من الأمر المطلق بالمعنى الذى يمكن أن نستنبط فيه نتيجة قياس من المقدمات. إن الأمر ليس مقدمة لاستنباط عن طريق تحليل محض، وإنما هو معيار للحكم على أخلاقية مبادئ السلوك العينية. ومع ذلك فإننا قد نتحدث عن قوانين أخلاقية مستمدة من الأمر المطلق بمعنى ما. افرض أننى أعطيت نقوداً لشخص فقير يعانى من محنة عظيمة عندما لا يكون هناك أى شخص آخر له حق أعظم يطالبنى به من قبل. إن مسأمة فعلى، أعنى مسأمة إرادتى الذاتية هى - دعنى أفترض ذلك - أننى أعطى صدقات لفرد يحتاج إلى هذه المساعدة بالفعل عندما لا يكون هناك أى شخص آخر له حق يطالبنى به من قبل. إننى أسأل نفسى عما إذا كنت أستطيع أن أريد أن تصلح هذه المسأمة قانوناً عاماً وكتيلاً بالنسبة للجميع؛ أعنى أنه يجب على المرء أن يقدم المساعدة لأولئك الذين يحتاجون إليها بالفعل عندما لا يكون هناك أى شخص آخر له حق يطالبنى به من قبل. وأقرر أننى أستطيع أن أريد ذلك. وبذلك يكون لمسأمتى ما يبررها أخلاقياً. وبالنسبة للقانون الأخلاقى الذى أريده، فإن هذا لا يمكن استنباطه بالتحليل المحض من الأمر المطلق؛ لأنه يدخل أفكاراً لا تتضمن فى الأمر المطلق. ويمكن أن يفترض فى الوقت نفسه أن القانون يُستمد من الأمر المطلق؛ بمعنى أنه يُستمد عن طريق تطبيق الأمر.

وبالتالى فإن فكرة كانط العامة هى أن القانون العملى أو الأخلاقى كلى عام بصورة صارمة؛ أى إن الكلية، من حيث هى كذلك، هى صورته. ولذلك لا بد أن تشارك كل مبادئ السلوك العينية فى هذه الكلية إذا كانت جديرة بأن تُسمى أخلاقية.

(١) انظر هامش ص ٤٦٧ فى الترجمة (المترجم).

بيد أن كانط لم يوضح تمامًا ماذا يعنيه بدقة بقوله إن المرء "قادر" أو "غير قادر" على أن يريد أن تصبح مسلمته قانونًا عامًا كليًا. وربما نميل بصورة طبيعية إلى فهم ما يقوله بأنه يشير إلى عدم وجود، أو وجود، تناقض منطقي عندما يحاول المرء أن يعمم مسلمته. غير أن كانط يقوم بتمييز هو أن "بعض الأفعال ذات طبيعة حتى إننا لا نستطيع أن نتصور مسلماتها، بدون تناقض، بأنها قانون كلي عام"⁽¹⁾. ويبدو أن كانط يشير هنا إلى تناقض منطقي بين المسلمة وصياغتها من حيث إنها قانون كلي عام. ومع ذلك فإن هذه "الاستحالة الذاتية" لا توجد في بعض الحالات، بيد أنه لا يزال من المستحيل أن نريد أن ترتفع المسلمة إلى كلية قانون الطبيعة؛ لأن هذه الإرادة تناقض نفسها⁽²⁾. ويبدو أن كانط يشير هنا إلى حالات يمكن أن تُعطى فيها المسلمة صياغة القانون الكلي العام بدون تناقض منطقي، على الرغم من أننا لا نريد هذا القانون؛ لأن الإرادة كما يُعبّر عنها في القانون تناقض نفسها، كما يرى كانط، عندما تتمسك بغرض أو رغبة بإخلاص يتعارض بلوغه مع احترام القانون.

ويقدم كانط مجموعة من الأمثلة. ويبدو أنه كان يقصد من النموذج الرابع منها أن يكون نموذجًا للنوع الثاني من عدم قدرة أن تكون مسلمة المرء قانونًا كليًا عامًا. إن الإنسان يتمتع برخاء عظيم لكنه يرى أن الآخرين بؤساء وأنه في استطاعته أن يقدم لهم العون والمساعدة. ومع ذلك فإنه يقبل مسلمة عدم اهتمامه برغبات الآخرين. فهل يمكن أن تصبح هذه المسلمة قانونًا كليًا عامًا؟ إنها يمكن أن تكون كذلك بدون وقوع في تناقض منطقي؛ لأنه ليس هناك تناقض منطقي في قانون يقول إنه ينبغي على أولئك الذين ينعمون برخاء ألا يقدموا العون والمساعدة لأولئك الذين هم في مأزق. بيد أن الإنسان الثرى لا يمكن أن يريد هذا القانون، كما يرى كانط، بدون تناقض داخل إرادته؛ لأن مسلمته الأصلية هي التعبير عن

(1) G., p. 424; Abb., p. 41.

(2) Ibid; Abb., p. 42.

عدم اكتراث أنانى بالآخرين، ويلازمها رغبته فى أن يحصل على العون والمساعدة من الآخرين إذا كان فى حالة بؤس، وهى رغبة لا تبطلها إرادة القانون الكلى العام موضع الاهتمام.

ويبدو أن مثال كانط الثانى كان يُقصد به أن يكون مثالاً لتناقض منطقى متضمن فى تحول مسلمة المرء إلى قانون كلى عام. إن المرء يحتاج إلى النقود، ولا يستطيع أن يحصل عليها إلا بأن يتعهد بردها، على الرغم من أنه يعرف جيداً أنه لا يستطيع أن يحول المسلمة (عندما أكون فى حاجة إلى نقود، فإننى أقترضها وأتعهد بسدادها، على الرغم من أنه ليست لدى القدرة على أن أفعل ذلك) إلى قانون كلى عام بدون تناقض؛ لأن القانون الكلى العام سيحطم كل إيمان بالوعود، بينما تفترض المسلمة الإيمان بالوعود. ويبدو مما يقوله كانط أنه يعتقد أن القانون نفسه سيكون تناقضاً ذاتياً؛ القانون الذى يقول إن أى شخص يكون محتاجاً ولا يطلب المساعدة من الآخرين إلا بتعهد لا يستطيع أن يفى به قد يبرم هذا التعهد. غير أنه يصعب أن ندرك أن هذه القضية متناقضة ذاتياً بمعنى منطقى خالص، على الرغم من أنه لا يمكن أن نريد القانون دون التعارض الذى يوجه إليه كانط الاهتمام.

وقد يقال بالتأكيد إنه لا ينبغى أن نصعب مهمة الأمثلة العينية. فالأمثلة قد تكون محلاً للاعتراض، لكن حتى إذا لم يعط كانط اهتماماً يكفى لصياغتها، فإن النظرية التى يفترض أنها توضحها هى الشئ المهم. وهذه ملاحظة فى محلها إذا كانت النظرية، فى تعبيرها المجرد واضحة. بيد أنه لا يبدو لى أن الأمر كذلك. إنه يبدو لى أن كانط ربما لم يوضح معنى "قدرة" أو "عدم قدرة" المرء على أن يريد أن تصبح مسلمته قانوناً كلياً عاماً. ومع ذلك يمكننا أن نلاحظ وراء أمثلة كانط اقتناعاً هو أن للقانون الأخلاقى كلى وعام بصورة أساسية، وأن إفساح مجال الاستثناءات للمرء بأن يفعل من الدوافع الأنانية هو أمر لا أخلاقى. فالعقل العملى يأمرنا بأن نرتفع فوق الرغبات والقواعد الأنانية التى تتعارض مع كلية وعمومية القانون.

٦ - لقد رأينا أنه ليس هناك سوى أمر مطلق "واحد" من وجهة نظر كانط، وهو "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسألة التي يمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً". غير أننا رأينا أيضاً أنه يقدم صياغة أخرى للأمر المطلق وهي "افعل كما لو كان على مسألة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك لتصبح قانوناً طبيعياً عاماً". ويقدم صياغات أخرى. ويبدو أنها خمس صياغات. وبذلك يؤكد أن "الطرق الثلاث المذكورة سابقاً لتقديم مبدأ الأخلاق هي في جوهر الأمر صياغات كثيرة لنفس القانون المحض، تتضمن كل منها الصياغتين الأخيرتين"^(١). ومن ثم فإن كانط لا يقصد بتقديم صياغات متعددة للأمر المطلق أن يعدل عما قاله إنه لا يوجد سوى أمر مطلق "واحد". إن القصد من الصياغات المختلفة، كما يخبرنا، هو جعل فكرة العقل أقرب إلى الحدس، عن طريق مماثلة معينة، ومن ثم أقرب إلى الشعور. وبذلك فإن الصياغة "افعل كما لو كان على مسألة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعى عام" تستخدم مماثلة بين قانون أخلاقي وقانون طبيعى. ويعبر كانط عن الصياغة في موضع آخر بهذه الطريقة "اسأل نفسك عما إذا كنت تستطيع أن تنظر إلى الفعل الذي تنوي أن تفعله على أنه موضوع ممكن لإرادتك إذا كان يجب أن يأخذ مكاناً وفقاً لقانون الطبيعة في نسق الطبيعة الذي أنت نفسك جزء منه"^(٢). وربما تكون هذه الصياغة^(٣) هي نفسها الأمر المطلق في صورته الأصلية بمعنى أن الأمر المطلق هو مبدؤها، من حيث هو كذلك، بيد أنه جلى أن فكرة نسق الطبيعة هي إضافة للأمر المطلق كما هو مُعبر عنه في البداية.

(1) G., p. 436; Abb., p. 54.

(2) Pr. R., 122; Abb., p. 161

(٣) هذه الصياغة يفترضها نموذج كانط الأول عن تطبيق الأمر المطلق؛ أعنى نموذج الإنسان الذى يمر

بمأزق ميثوس منه ويسأل نفسه عما إذا كان يقدم على الانتحار (-) G., pp. 421-2; Abb., pp. 39-

(40) (المؤلف).

ومع ذلك إذا افترضنا أنه يمكن اعتبار صياغتي الأمر المطلق اللتين ذكرناهما من قبل صياغة واحدة، فإننا نصل إلى ما يسميه كانط الصياغة الثانية، أو طريقة تقديم مبدأ الأخلاق. إن منظوره للأمر المطلق معقد.

يخبرنا كانط بأننا عرضنا مضمون الأمر المطلق. "غير أننا لم نصل بعد إلى أن نقرر أن مثل هذا الأمر المطلق موجود في الواقع حقاً، وأن هناك قانوناً عملياً يصدر أوامره من ذاته على نحو مطلق وبغير أن يدفعه إلى ذلك دافع، وأن اتباع مثل هذا القانون واجب"⁽¹⁾. ومن ثم يثار التساؤل عما إذا كان قانوناً ضرورياً من الناحية العملية (أعني عما إذا كان قانوناً يفرض إلزاماً) بالنسبة لكل الموجودات العاقلة حتى إنها يجب أن تحكم على أفعالها باستمرار عن طريق مسلمات تستطيع أن تريدها أن تكون قوانين كلية عامة. إذا كان الأمر هكذا فلا بد أن يكون هناك ارتباط تأليفي قبلي بين تصور إرادة موجود عاقل من حيث هو كذلك والأمر المطلق.

من الصعب أن نتتبع معالجة كانط للمسألة، وتعطينا انطباعاً هو أنها غير مباشرة. ويبرهن كانط على أن ما يخدم الإرادة من حيث إنه الأساس الموضوعي لتحديد الذاتى هو الغاية. وإذا كانت هناك غاية لا يقررها سوى العقل (ولا تقرها رغبة ذاتية) فإنها تكون صالحة لكل الموجودات العاقلة، وتخدم بالتالى من حيث إنها الأساس للأمر المطلق الذى يلزم إرادة كل الموجودات العاقلة. ولا يمكن أن تكون هذه الإرادة نسبية، أعني أن الرغبة هى التى تحددها؛ لأن هذه الإرادة لا يسببها سوى أوامر شرطية. ومن ثم لا بد أن تكون غاية فى ذاتها، لها قيمة مطلقة لا نسبية. "إذا فرضنا أن هناك شيئاً، يكون لوجوده فى ذاته قيمة مطلقة، شيئاً يمكن له، بوصفه غاية فى ذاته، أن يكون مبدأ لقوانين محددة، عندئذ سنجد فى هذا الشيء، وفيه وحده، مبدأ الأمر المطلق الممكن؛ أى سنجد فيه مبدأ

(1) G., p. 425; Abb., p. 43.

القانون العملي"^(١). وأيضًا إذا كان هناك مبدأ عملي، أسمى يكون أمرًا مطلقًا للإرادة الإنسانية فإنه "لا بد أن يكون مبدأ، من حيث إنه مستمد من تصور ذلك الذي هو غاية للجميع بالضرورة؛ لأنه غاية في ذاته، يكون مبدأ موضوعيًا للإرادة، وبذلك يمكن أن يقوم بوصفه قانونًا عمليًا كليًا"^(٢).

لكن هل هناك غاية كهذه؟ يسلم كانط بأن الإنسان، وأي موجود عاقل، هو غاية في ذاته. ومن ثم يمكن لمفهوم الموجود العاقل من حيث إنه غاية في ذاته أن يقوم بوصفه الأساس لمبدأ عملي أسمى أو للقانون. "وأساس هذا المبدأ هو: توجد الطبيعة العاقلة كغاية في ذاتها. .. وهكذا يمكن وضع الأمر العملي في الصورة التالية: افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائمًا وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجرد وسيلة"^(٣). إن كلمتي "وفي نفس الوقت" و"مجرد" مهمتان. إنه يجب علينا ألا نستخدم الموجودات البشرية كوسائل. فعندما أذهب إلى الحلاق، مثلًا، فإنني أستخدمه كوسيلة لغاية غير نفسه. غير أن القانون يقرر، حتى في هذه الحالات أنه لا ينبغي أن أستخدم موجودًا عاقلًا بوصفه مجرد وسيلة؛ أعني كما لو لم تكن له قيمة في ذاته إلا من حيث إنه وسيلة لغايتي الذاتية.

ويطبق كانط هذه الصياغة للأمر المطلق على نفس الحالات التي يستخدمها لتوضيح تطبيق الأمر كما هو مصاغ في الأصل. إن الشخص الذي يقدم على الانتحار، الذي يدمر نفسه للتخلص من الظروف المؤلمة، يستخدم نفسه كمجرد وسيلة لغاية نسبية؛ هي المحافظة أو الإبقاء على حالات محتملة حتى نهاية الحياة. والشخص الذي يبذل وعدًا ليحصل على منفعة عندما لا تكون لديه النية للوفاء به، أو عندما يعرف جيدًا أنه لن يفى به، يستخدم الشخص الذي يعطى له الوعد بوصفه مجرد وسيلة لغاية نسبية.

(1) G., p. 438; Abb., p. 46.

(2) G., p. 429; Abb., p. 47.

(3) G., p. 429; Abb., p. 47.

وقد نلاحظ عَرَضًا أن كانط يستخدم هذا المبدأ في مشروعه "السلام الدائم". فالملك الذي يستخدم الجنود في الحروب العدائية ويفعل ذلك تعظيمًا لنفسه أو تعظيمًا لوطنه يستخدم الموجودات العاقلة بوصفها وسائل لغاية يرغبها. ويرى كانط أنه يجب إلغاء الجيوش الدائمة على مر الزمن؛ لأن استتجار الأشخاص ليقتلوا أو ليقتلوا يتضمن استخدامهم كمجرد أدوات في أيدي الدولة، ولا يمكن أن يتفق بسهولة مع حقوق الإنسان، التي تقوم على القيمة المطلقة للموجود العاقل من حيث هو كذلك.

الفصل الخامس عشر

كانط (٦): الإستايطيقا والغائية

وظيفة الحكم الوسيطة - تحليل الجميل - تحليل
الجميل - تبرير الأحكام الجمالية الخالصة - الفن الجميل
والعبرية - جدل الحكم الإستايطيقى - الجميل رمزاً للخير
أخلاقياً - الحكم الغائى - الغائية والآلية - اللاهوت
الطبيعى واللاهوت الأخلاقى.

١ - ذكرنا فى نهاية الفصل السابق الحاجة إلى مبدأ ليربط، من ناحية العقل على الأقل، بين عالمى الضرورة الطبيعية والحرية. ويشير كانط إلى هذه الحاجة فى مطلع كتابه "نقد ملكة الحكم"^(١). فبين ميدان مفهوم الطبيعة أو الواقع المحسوس وميدان مفهوم الحرية أو الواقع الذى يجاوز ما هو محسوس ثمة فجوة من نوع ما حتى إن الانتقال من الميدان الأول إلى الميدان الثانى لا يكون ممكناً إلا عن طريق الاستخدام النظرى للعقل. ويبدو، من ثم، أن هناك عالمين منفصلين، العالم الأول منهما ليس له تأثير على العالم الثانى. ومع ذلك فإن عالم الحرية لا بد أن يكون له تأثير على عالم الطبيعة، إذا تحولت مبادئ العقل العملى إلى فعل. وبالتالي لا بد أن يكون التفكير فى الطبيعة ممكناً على نحو

(١) سنشير إلى "نقد ملكة الحكم"، المتضمن فى المجلد الرابع من الطبعة النقدية لأعمال كانط بتعليق أسفل الصفحة هكذا: J، وسنقدم إشارات حسب الأقسام. كما أننا سنقدم إشارات مناظرة، بالصفحة، لترجمة J.H. Bernard، التى سنشير إليها هكذا: Bd (المؤلف).

يتناسب، على الأقل، مع إمكان بلوغ غايات فيها وفقاً لقوانين الحرية. ومن ثم لا بد أن يكون هناك أساس، أو مبدأ للحرية "يجعل الانتقال من طريقة التفكير التي تطابق مبادئ (العالم) الأول إلى طريقة التفكير التي تطابق مبادئ العالم الثاني"^(١). وبمعنى آخر إننا نبحث عن رابطة بين الفلسفة النظرية، التي يسميها كانط فلسفة الطبيعة، والفلسفة العملية، أو فلسفة الأخلاق التي تركز على مفهوم الحرية. ويجد كانط هذه الرابطة في نقد ملكة الحكم التي هي "وسيلة لربط جزئى الفلسفة فى كل واحد"^(٢).

ولكى نفسر لماذا يرجع كانط إلى دراسة الحكم حتى يجد الرابطة، لا بد أن نشير إلى نظريته عن قوى أو ملكات الذهن. يميز كانط فى لوحة قدمها فى نهاية مدخل كتابه "نقد ملكة الحكم"^(٣)، بين ثلاث قوى أو ملكات للذهن^(٤)، هى: ملكة المعرفة بوجه عام، وملكة الشعور باللذة والألم، وملكة الرغبة. ويفترض هذا فى التو أن الشعور يتوسط بين المعرفة والرغبة بمعنى ما. ثم يميز بين ثلاث قوى معرفية خاصة، هى: الفهم، والحكم، والعقل. ويفترض هذا أن الحكم يتوسط بين الفهم والعقل بمعنى ما، وأنه يرتبط بالشعور.

لقد لاحظنا فى كتاب "نقد العقل الخالص" مقولات الفهم القبالية أو مبادئه، التى تقوم بوظيفة "مكونة"، وتجعل معرفة الموضوعات، أو الطبيعة ممكنة. كما لاحظنا أفكار العقل الخالص فى قدرتها النظرية التأملية، التى تقوم بوظيفة "منظمة"، ولا تقوم بوظيفة مكونة. ولاحظنا فى كتاب "نقد العقل العملى" أن هناك

(1) J., XX; Bd., p. 13.

(2) Ibid.

(3) J., LVIII; Bd., p. 41.

(٤) يُستخدم المصطلح للذهن بوجه عام. ويستخدم كانط مصطلحه، كما لاحظنا، بمعنى واسع جداً ليشمل كل الأنشطة والقوى الفيزيائية (المؤلف).

مبادئ قَبَلِيَّة للعقل الخالص في استخدامه العملي، الذي يشرع للرغبة⁽¹⁾. ويبقى، من ثم، أن نبحث عما إذا كان لقوة الحكم، التي يقول عنها كانط إنها قوة وسط بين الفهم والعقل، مبادئها القَبَلِيَّة. وإذا كان لها مبادئها القَبَلِيَّة، فإننا لا بد أن نبحث، أيضاً، عما إذا كان لهذه المبادئ وظيفة مُكوِّنة أو مُنظِّمة. وبوجه خاص، هل هي تقدِّم قواعد قَبَلِيَّة للشعور؛ أعني لقوة الشعور باللذة والألم؟ وإذا كانت تقوم بذلك، فإنه سيكون لدينا خطة منظمة وجميلة. إن الفهم يعطى قوانين قَبَلِيَّة للواقع الفنوميْنالِي "عالم الظواهر"، ويجعل المعرفة النظرية بالطبيعة ممكنة. والعقل الخالص في استخدامه العملي، يشرع للرغبة. والحكم يشرع للشعور، الذي هو، إذا جاز هذا التعبير، مصطلح وسط بين المعرفة والإرادة، مثلما أن الحكم نفسه يتوسط بين الفهم والعقل.

ويمكن أن نصوص المشكلة بالتالي بالمصطلحات الفنية للفلسفة النقدية على نحو يُلقى الضوء على التشابه في الغرض في الكتب النقدية الثلاثة. هل لقوة الحكم مبادئها أو مبادئها القَبَلِيَّة؟ وإذا كان لها مبادئها، فما وظيفتها، وما مجال تطبيقها؟ وفضلاً عن ذلك إذا كانت قوة، أو ملكة الحكم ترتبط، من جهة مبادئها القَبَلِيَّة، بالشعور على نحو يماثل الطرق التي يرتبط بها الفهم بالمعرفة، والعقل (في استخدامه العملي) بالرغبة، فإننا نستطيع أن نرى أن "تقدِّم ملكة الحكم" يكون جزءاً ضرورياً من الفلسفة النقدية، ولا يكون ملحقاً قد يكون موجوداً، أو قد لا يكون موجوداً.

ولكن ماذا يعني كانط بالحكم في هذا السياق؟ يخبرنا كانط أن ملكة الحكم هي، بوجه عام "قوة التفكير في الخاص من حيث إنه متضمن في العام"⁽²⁾. بيد أننا لا بد أن نميز بين حكم مُحدد وحكم تَأْمَلِي. "فإذا أعطى الخاص (القاعدة، المبدأ، القانون) فإن ملكة الحكم التي تدرج تحتها الخاص تكون، من ثم، محددة، كما أن

(1) J., V; Bd., p. 2.

(2) J., XXV; Bd., p. 16.

ذلك يصدق عندما تقدم الملكة من حيث إنها ملكة ترنسندنتالية للحكم، الشروط القبلية التي بمقتضاها فقط يندرج الخاص تحت العام. لكن إذا لم يُعط سوى الخاص، الذي يجب على ملكة الحكم أن تجد له العام، فإن الحكم يكون تأملياً⁽¹⁾. وعندما ننظر إلى "تقد العقل الخالص" فإننا نلاحظ أن هناك، كما يرى كانط، مقولات قبلية ومبادئ للفهم تُعطى في نهاية الأمر في بنية هذه الملكة. ويُدْرَج الحكم، ببساطة، الجزئيات تحت هذه "الكليات"، من حيث إنها تتدرج تحت شيء مُعطى قبلياً. وهذا مثال للحكم المحدد. بيد أن هناك قوانين عامة كثيرة لا تُعطى، وإنما يجب أن تُكتشف. وبذلك فإن القوانين التجريبية للفيزياء لا تُعطى قبلياً. ولا تُعطى بعدياً بالمعنى الذي تُعطى به الجزئيات. إننا نعرف، مثلاً، أن كل الظواهر أعضاء في السلسلة العلوية، ولكننا لا نعرف قوانين خاصة عليّة بعدياً. وليست معطاة لنا بعدياً من حيث إنها موضوعات للتجربة. ويجب علينا أن نكتشف القوانين التجريبية العامة التي ندرج تحتها الجزئيات. وهذا هو عمل الحكم المحدد، الذي لا تكون وظيفته، من ثم، مُدرجة؛ لأنه يجب عليه أن يجد العام الذي يمكن أن تتدرج تحته الجزئيات، على حد تعبير كانط. ونهتم هنا بهذا الحكم المحدد.

إن القوانين التجريبية ممكنة من وجهة نظرنا على الأقل. بيد أن العالم يحاول دوماً أن يدرج الخاص تحت القوانين التجريبية الأكثر عمومية. إنه لا يترك قوانينه بجانب بعضها البعض، إن جاز هذا التعبير، دون أن يحاول أن يقيم علاقات بينها. إنه يهدف إلى بناء نسق من قوانين مترابطة. وهذا يعني أن مفهوم الطبيعة من حيث إنها وحدة معقولة هو الذي يوجهه في بحثه. إن مبادئ العلم القبلية تؤسس في الفهم. بيد أنه "لا بد أن ننظر إلى القوانين التجريبية الخاصة.. كما لو كان فهم ما ليس فهمنا هو الذي أعطاها لقوى معرفتنا، لتجعل نسقاً من التجربة ممكنًا وفق قوانين الطبيعة الخاصة"⁽²⁾. ويضيف كانط أنه لا يقصد أن يشير إلى أنه يجب

(1) J., XXVI; Bd., p. 16.

(2) J., XXVII; Bd., p. 18.

على العالم أن يفترض وجود الله. وما يقصده هو أن العالم يفترض وحدة للطبيعة من نوع نبغته كما لو كانت الطبيعة عمل عقل إلهي؛ أعني إذا كانت نسقاً معقولاً يناسب ملكاتنا المعرفية. إن فكرة الله تُستخدم هنا ببساطة في وظيفتها المنظمة. ووجهة نظر كانط ببساطة هي أن كل البحث العلمي يوجهه افتراض ضمنى على الأقل هو أن الطبيعة وحدة معقولة، وتُفهم كلمة "معقولة" بالنسبة لملكاتنا المعرفية. ويسير الحكم التأملى بناء على هذا المبدأ. وهو مبدأ قبلى بمعنى أنه ليس مستمداً من التجربة، وإنما هو افتراض لكل بحث علمي. غير أنه ليس مبدأ قبلياً بنفس المعنى الذى تكون به المبادئ التى يقدمها كانط فى "التحليل الترنسندنتالى"؛ أعنى أنه ليس شرطاً ضرورياً لأن تكون هناك موضوعات للتجربة. إنه، بالأحرى، مبدأ ضرورى يساعد على الكشف يوجهنا فى دراستنا لموضوعات التجربة.

إن مفهوم الطبيعة من حيث إنه موحد عن طريق الأساس المشترك لقوانينها فى عقل يجاوز العقل الإنسانى يجعل النسق يلائم ملكاتنا المعرفية هو مفهوم قصديّة أو غائية الطبيعة. "وعن طريق هذا المفهوم نتمثل الطبيعة كما لو أن عقلاً متضمناً هو أساس وحدة تنوع قوانين الطبيعة التجريبية. وبذلك فإن غائية الطبيعة هى مفهوم خاص قبلى يكون مصدره البعيد فى ملكة الحكم التأملى"⁽¹⁾. ويرى كانط أن مبدأ قصديّة أو غائية الطبيعة هو مبدأ ترنسندنتالى لملكة أو لقوة الحكم. وهو ترنسندنتالى؛ لأنه يخص موضوعات ممكنة للمعرفة التجريبية بوجه عام ولا يقوم على ملاحظة تجريبية. ويصبح طابعه الترنسندنتالى جلياً وواضحاً، كما يرى كانط، إذا نظرنا إلى قواعد الحكم التى يحدثها. ومن بين الأمثلة التى يقدمها كانط⁽²⁾ أن "الطبيعة تسلك أقصر الطرق"، و«لا تقوم الطبيعة بقفزات». وهاتان القاعدتان ليستا تعميميتين تجريبيتين، وإنما هما، بالأحرى، قاعدتان قبليتان توجهاننا فى بحثنا التجريبى للطبيعة. وتقومان على المبدأ العام القبلى لقصديّة أو غائية الطبيعة؛

(1) J., XXVIII; Bd., p. 18-19.

(2) J., XXXI; Bd., p. 20.

أعنى لغائية الطبيعة من حيث إنها تتناسب ملكاتنا المعرفية بالنسبة للوحدة البعيدة لقوانينها التجريبية.

وصحة مبدأ الحكم القبلي هذا ذاتية؛ وليست موضوعية. فهو بمصطلحات كانط لا يشرع للطبيعة إذا نظرنا إليها في ذاتها. إنه ليس مبدأ مكوناً بمعنى أنه شرط ضروري لكي تكون هناك موضوعات. ولا يستلزم افتراض أن هناك غائية في الطبيعة بمعنى أنطولوجي. فنحن لا نستطيع أن نستنبط منه قبلياً أن هناك عللاً غائية تعمل في الطبيعة بالفعل. إنه يشرع للحكم التأملی، ويخبرنا بأن ننظر إلى الطبيعة كما لو كانت كلاً غائياً، مناسباً لملكاتنا المعرفية. وإذا قلنا إن المبدأ يجعل الطبيعة ممكنة، فإننا نعني أنها تجعل معرفة تجريبية بالطبيعة ممكنة بالنسبة لقوانين تجريبية، ولا تجعل الطبيعة ممكنة بالمعنى الذي تجعلها مقولات الفهم ومبادئه ممكنة. ويمكن أن نتحقق من المبدأ تجريبياً بمعنى واقعي بالتأكيد. بيد أنه قبلي في ذاته، وليس نتاج الملاحظة، ومن حيث إنه مبدأ قبلي، فإنه شرط ضروري، ليس للموضوعات نفسها، التي ننظر إليها على أنها معطاة بالفعل، وإنما هو شرط ضروري لاستخدام الحكم التأملی في بحث هذه الموضوعات. ومن ثم لا يصرح كانط بعقيدة ميتافيزيقية؛ هي أن هناك عللاً غائية تعمل في الطبيعة. فهو يقول؛ لأن الحكم التأملی هو ما هو عليه، فإن كل بحث تجريبي في الطبيعة يتضمن من البداية أن ننظر إلى الطبيعة كما لو أنها تجسد نسقاً من قوانين تجريبية تتوحد عن طريق أساسها المشترك في عقل ليس هو عقلاً، وتتاسب ملكاتنا المعرفية.

إننا لا نستطيع بالتأكيد أن ننظر إلى الطبيعة على أنها غائية دون أن نعزو القصدية أو الغائية إلى الطبيعة. وكانط على وعي تام بهذه الواقعة. "بيد أن القول بأن نظام الطبيعة في قوانينه الخاصة، على الأقل في التنوع والاختلاف الممكن الذي يجاوز قوة فهمنا، لا يناسب قوة معرفتنا بالفعل، هو واقعة ممكنة. واكتشاف هذا النظام هو مهمة الفهم، وهي مهمة يقوم بها بغير غاية ضرورية للفهم؛ وهي توحيد مبادئ الطبيعة. ومن ثم لا بد أن تعزو قوة الحكم هذه الغاية إلى الطبيعة؛

لأن الفهم لا يستطيع أن يفرض أى قانون على الطبيعة فى هذه الناحية"⁽¹⁾. غير أن عزو القصدية أو الغائية إلى الطبيعة قَبَلًا لا يكون عقيدة قَبَلية عن الطبيعة فى ذاتها؛ إذ إنه عزو هدفه معرفتنا. وبمعنى آخر مبدأ الحكم القَبلى هو مبدأ يساعد على الكشف، كما قلنا من قبل، ومن ثم إذا وجدنا فى بحثنا التجريبي أن الطبيعة تتاسب هذا المبدأ، فإن هذا المبدأ سيكون، بقدر ما نستطيع أن نعرف، واقعة ممكنة خالصة. والقول بأنه يجب أن يناسب، هو فرض قَبلى؛ أى إنه مبدأ للحكم يساعد على الكشف.

يمكننا أن نتمثل قصدية، أو غائية الطبيعة، من ثم، بطريقتين. فمن جهة يمكن أن نتمثل غائية موضوع معين من موضوعات التجربة من حيث إنه اتفاق صورة الموضوع مع ملكة المعرفة، دون أن تشير الصورة إلى مفهوم بغية معرفة محددة بالموضوع. إننا ننظر إلى صورة الموضوع على أنها سبب اللذة التى تسأتى من تمثّل الموضوع. وعندما نحكم على أن التمثّل تلازمه هذه اللذة بالضرورة، وأن التمثّل لا بد أن يسبب، بالتالى، لذة للجميع (وليس للذات الخاصة التى تدرك صورة الموضوع هنا والآن)، فإنه سيكون لدينا حكم إستاطيقى. ونصف الموضوع بأنه جميل، ونسمى الملكة التى تحكم بصورة كلية وعامة على أساس اللذة التى تلازم التمثّل بالذوق.

ومن جهة ثانية يمكن أن نتمثل غائية موضوع معين من موضوعات التجربة من حيث إنه "اتفاق صورته مع إمكان الشئ ذاته، وفقاً لمفهوم الشئ الذى يسبق ويتضمن سبب صورته"⁽²⁾. وبمعنى آخر نتمثل الشئ، من جهة صورته، على أنه يحقق غاية أو غرضًا من أغراض الطبيعة. وعندما نحكم على أن الأمر هكذا، فإنه يكون لدينا حكم غائى.

(1) J., XXXIX; Bd., p. 27.

(2) J., XLIII; Bd., p. 34.

ومن ثم فإن كتاب "تقد ملكة الحكم" لا بد أن يلفت الانتباه إلى كل من الحكم الإستراتيجي، والحكم الغائي، ويميز بينهما بدقة. والحكم الإستراتيجي ذاتي بصورة خالصة، لا بمعنى أنه ليست هناك مطالبة كلية وعامة في الحكم (لأن هناك مطالبة كلية وعامة)، وإنما بمعنى أنه حكم عن اتفاق صورة الموضوع، سواء أكان موضوعاً طبيعياً أم عملاً من الأعمال الفنية، مع الملكات المعرفية على أساس الشعور الذي يسببه تمثل الموضوع، وليس الاتفاق مع أي مفهوم.

ومن ثم يستطيع كانط أن يقول إن الملكة التي تحكم إستراتيجياً هي قوة خاصة للحكم على الأشياء بناء على قاعدة، وليس بناء على مفاهيم⁽¹⁾. ومع ذلك فإن الحكم الغائي موضوعي؛ بمعنى أنه يحكم على أن موضوعاً معيناً يحقق غاية أو غرضاً من أغراض الطبيعة، ولا يحكم عليه بأنه سبب مشاعر معينة في الذات. ويخبرنا كانط بأن قوة صنع هذه الأحكام "ليست قوة خاصة، وإنما هي حكم تأملي بوجه عام"⁽²⁾.

وأخيراً فإن مفهوم غائية الطبيعة القبلي والمنظم لدى الحكم التأملي يقوم بوصفه رابطة بين مجال مفهوم الطبيعة من جهة، ومجال مفهوم الحرية من جهة أخرى؛ لأنه على الرغم من أنه لا يكون الطبيعة، بالمعنى الذي تكوّن به مقولات الفهم ومبادئه الطبيعية، ولا يشرع بغية الفعل، كما يفعل المبدأ القبلي للعقل العملي، فإنه يساعدنا في أن نفكر في الطبيعة على أنها ليست دخيلة تماماً، إذا جاز هذا التعبير، على تحقيق غايات. إن أعمال الفن هي تعبيرات ظاهرية عن مجال القيمة النوميئالي، ويساعدنا الجمال الذي يمكننا التقدير الإستراتيجي لهذه الأعمال من أن نراه في الموضوعات الطبيعية في أن ننظر إلى الطبيعة ذاتها على أنها تجلٍ ظاهري لنفس الواقع النوميئالي، الذي يسميه كانط أحياناً بـ "الأساس الذي يفوق ما هو محسوس"⁽³⁾. ويساعدنا مفهوم غائية الطبيعة، الذي يجد تعبيراً في الحكم

(1) J., LII; Bd., p. 37.

(2) J., LII; Bd., p. 37.

(3) Cf. J., LVI; Bd., p. 40.

الغائي، في أن نتصور إمكان التحقق الفعلي للغايات في الطبيعة منسجماً مع قواعد الحكم الغائي.

كما يضع كانط المسألة على هذا النحو. إن دراسة لمبادئ الفهم القبليّة تبين أننا لا نعرف الطبيعة إلا من حيث إنها ظاهرة. بيد أنها تتضمن في الوقت ذاته أن هناك واقعاً نوميئالياً، أو "واقعاً يفوق ما هو محسوس". ومع ذلك، يترك الفهم الواقع النوميئالي غير محدد تماماً. ولا بد أن نأخذ لفظ "نومين" بالمعنى السلبي كما رأينا عندما تناولنا مفهومي الفنومين والنومين في كتاب "نقد العقل الخالص". ويقودنا الحكم، بفضل مبدئه القبلي للحكم على الطبيعة، إلى أن ننظر إلى الواقع الذي يجاوز ما هو محسوس على أنه محدد عن طريق الملكة العاقلة؛ لأنه يمثل الطبيعة بوصفها تعبيراً ظاهرياً عن واقع نوميئالي. ويحدد العقل، بقانونه العملي القبلي، الواقع النوميئالي، ويبين لنا كيف نتصوره. "وبذلك تجعل ملكة الحكم الانتقال من مجال مفهوم الطبيعة إلى مجال مفهوم الحرية ممكناً"⁽¹⁾.

لقد خصصنا هذا القسم لخطوط التفكير التي أجملها كانط في مقدمته لكتابه "نقد ملكة الحكم". ويقع الهيكل الرئيسي للعمل في جزأين؛ يعالج الجزء الأول الحكم الإستطائقي، بينما يعالج الجزء الثاني الحكم الغائي. ويكمن الاهتمام الرئيسي بالعمل في هذين الجزأين بالتأكيد. بيد أنه حالما يتجه المرء إلى معالجة الحكم الإستطائقي، مثلاً، فإنه يشعر برغبة شديدة في أن يعالجه ببساطة بوصفه النظرية الإستطائقية عند كانط؛ أعنى أنه يعالجه من أجل ذاته، كما لو كان جزءاً منفصلاً من فلسفته. ولهذا فإنه يبدو لي أنه من المناسب أن نتناول بإسهاب خطوط التفكير التي تخدم في بيان أن كتاب "نقد ملكة الحكم" هو جزء مكمل عند كانط لمذهبه، وليس ربطاً لبحثين يعالجان موضوعين ممتعين في ذاتهما بدون علاقة أصيلة بكتابي "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي".

(1) J., LVI; Bd., p. 40.

٢ - واتباعاً لعُرف الكُتّاب الإنجليز في الإستطابقا، يسمى كانط الحكم الذى يصدر الحكم على شىء بأنه جميل بالذوق. وتفترض كلمة "الذوق" فى الحال الذاتية، وقد رأينا من قبل أن أساس هذا الحكم ذاتى من وجهة نظر كانط؛ أعنى أنه تمثل يشير به الخيال إلى الذات نفسها؛ أعنى إلى الشعور باللذة أو الألم. إن أساس حكمنا بأن شيئاً جميل أو قبيح هو الطريقة التى تتأثر بها قوة شعورنا بتمثل الموضوع. وقد نقول بلغة حديثة إن حكم الذوق عند كانط هو قضية انفعالية، تعبر عن الشعور ولا تعبر عن معرفة تصورية. والمعرفة التصورية عن مبنى ما هى، كما يرى كانط، شىء، وتقدير جماله هو شىء آخر.

لكن على الرغم من أن أساس حكم الذوق ذاتى، فإن ما نقوله بالفعل هو بوضوح شىء ما عن الشىء، أعنى أنه جميل. ويكمن أساس هذا الحكم فى الشعور، أما عندما أقول إن موضوعاً جميل، فإننى لا أقول، ببساطة، قولاً عن مشاعرى الخاصة؛ لأن هذا القول هو حكم سيكولوجى يمكن التحقق منه تجريبياً (من حيث المبدأ على الأقل). إنه ليس حكماً للذوق من حيث هو كذلك. فحكم الذوق لا ينشأ إلا عندما أعلن أن شيئاً ما جميل. ومن ثم فإن هناك مجالاً لتحليل الجميل، حتى على الرغم من أنه لا يمكن النظر إلى الجمال من حيث إنه خاصية موضوعية لموضوع ما دون أن يمت بصلة بالأساس الذاتى للحكم الذى يقول إن الموضوع جميل.

يأخذ تحليل كانط للجميل صورة دراسة لما يسميه "اللحظات" الأربعة لحكم الذوق. وربما ترتبط هذه اللحظات بصور الحكم الأربعة على نحو يستدعى الدهشة إلى حد ما؛ وهى: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة. وأقول "ربما على نحو يستدعى الدهشة إلى حد ما"؛ لأن حكم الذوق ليس نفسه حكماً منطقيًا، حتى على الرغم من أنه يتضمن، كما يرى كانط، إشارة أو علاقة بالفهم. ومع ذلك فإن دراسة كل لحظة من لحظات حكم الذوق تؤدي إلى تعريف متحيز وناقص للجميل.

وتُقدم لنا توضيحات أربعة مكملة لمعنى لفظ "جميل". ومناقشة كانط للموضوع ذات أهمية لذاتها، بغض النظر عن علاقة اللحظات الأربع بصور الحكم الأربع المنطقية.

يُؤدى النظر إلى حكم الذوق من وجهة نظر الكيف إلى التعريف الآتى للجميل: "الذوق هو قوة الحكم على موضوع، أو طريقة لتمثله عن طريق ارتياح أو عدم ارتياح يخلو تمامًا من الغرض. ويُسمى موضوع هذا الارتياح بالجميل"⁽¹⁾. ولا يعنى كانط بالقول إن التقدير الإستاطيقى "يخلو تمامًا من الغرض" أنه مُمل، بل يعنى أنه تأملى. فعلى أساس نظرية الذوق يستلزم الحكم الإستاطيقى أن الموضوع الذى نصفه بأنه جميل يسبب ارتياحًا دون إشارة إلى الرغبة؛ أعنى دون إشارة إلى ملكة الاشتهاء. ومثال بسيط يكفى لتوصيل الفكرة التى يقصدها كانط. افرض أننى نظرت إلى صورة فاكهة وقلت إنها جميلة. إذا كنت أعنى أننى أحب أن أكل الفاكهة، لو كانت حقيقية، وبذلك أربطها بالشهوة، فإن حكمى لن يكون حكم الذوق بالمعنى الفنى؛ أعنى أنه لن يكون حكمًا إستاطيقىًا، وأسىء استخدام كلمة "جميل". إن الحكم الإستاطيقى يتضمن أن صورة الشئ تسبب لذة من حيث إنها موضوع للتأمل، دون أى إشارة إلى الشهوة أو الرغبة.

ويميز كانط بين اللاذ، والجميل، والخير بوصفها تحدد ثلاث علاقات يمكن أن ترتبط فيها التمثلات بمشاعر اللذة والألم. اللاذ هو ما يشبع الميل أو الرغبة، وتخبره الحيوانات والناس أيضًا. والخير هو موضوع التقدير؛ إنه ما ننسب إليه قيمة موضوعية، ويخص كل الموجودات العاقلة، بما فى ذلك الموجودات العاقلة، التى هى ليست موجودات إنسانية، وليس لها أجسام، إن كانت توجد مثل هذه الموجودات. أما الجميل فهو ما يسبب لذة بدون أى إشارة ذاتية إلى ميل أو رغبة. الجميل لا تخبره سوى الموجودات العاقلة، ولكن ليست كلها؛ أعنى أنه يتضمن إدراكًا حسيًا، وبذلك لا يخص سوى تلك الموجودات العاقلة التى لها أجسام.

(1) J., 16; Bd., p. 55.

وفضلاً عن ذلك فإن الحكم الإستاطيقى لا يكثرث بالوجود كما يرى كانط، فإذا أخذت المثال البسيط الذي قدمناه من قبل، وربطت الفاكهة المصورة برغبتى، فإننى أهتم بوجودها؛ بمعنى أننى أرغب فى أن تكون الفاكهة حقيقية، حتى يمكننى أن أكلها. ولكنى إذا تأملتها إستاطيقياً، فإن الواقعة التى تقول إن الفاكهة تُتمثل ولا تكون موجودة لا تمت بصلة للموضوع تماماً.

وأخيراً يشير كانط إلى أنه عندما يتحدث عن الحكم الإستاطيقى من حيث إنه حكم يخلو من الغرض تماماً، فإنه لا يقصد أن يقول إنه لا يمكن أن تلازمه، أو يجب ألا تلازمه، أى منفعة أو مصلحة. فالناس فى المجتمع لديهم اهتمام بنقل اللذة التى يشعرون بها فى الخبرة الإستاطيقية بالتأكيد. ويسمى كانط ذلك بالاهتمام التجريبي بالجميل. بيد أن المصلحة، على الرغم من أنها قد تلازم حكم الذوق أو ترتبط به، ليست علته المحددة. فالحكم إذا نظرنا إليه فى ذاته هو حكم يخلو من المصلحة.

وعندما نتجه إلى دراسة حكم الذوق وفقاً لكم، فإننا نجد أن كانط يعرف الجميل بأنه "ما يسبب لذة كلية، بدون مفهوم"⁽¹⁾. ويمكننا أن نتناول هاتين الخاصيتين كلاً على حدة.

إن الواقعة التى تقول إن الجميل هو موضوع ارتياح يخلو من الغرض تماماً تتضمن أنه موضوع ارتياح كلى عام، أو ينبغى أن يكون كذلك. افرض أننى أعى أن حكمى على تمثال معين بأنه جميل يخلو من الغرض تماماً، فإن هذا يعنى أننى أعى أن حكمى لا يعتمد على أى شروط خاصة تخصنى أنا. فعندما أنطق حكمى أكون حراً؛ إذ لا تحتى رغبة من جهة، ولا يأمرنى أمر أخلقى من جهة

(1) J., 32; Bd., p. 67.

أخرى^(١). ومن ثم أعتقد أن لدى سبباً لأن أعزو ارتياحاً إلى الآخرين يشبه الارتياح الذي أخبره بداخلي؛ لأن الارتياح ليس قائماً في ارتياح ميولى الخاصة. وبالتالي فإننى أتحدث عن التمثال كما لو كان الجمال خاصية موضوعية موجودة فيه.

ومن ثم يميز كانط، بالنسبة للكلية، بين حكم يخص اللاذ، وحكم يخص الجميل. فإذا قلت إن تذوق الزيتون لاذ، فإننى على استعداد تام لأن أقول لشخص ما "حسناً، ربما تجده أنت لاذاً، ولكنى أنا قد أجده ليس لاذاً"؛ لأننى أعرف أن ذوقى يقوم على شعور خاص، أو على ذوق خاص، ولا نزاع حول الذوق. أما إذا قلت إن عملاً معيناً من الأعمال الفنية جميل، فإننى أزعم بصورة ضمنية أنه جميل بالنسبة للجميع كما يرى كانط؛ أعنى أن الحكم لا يقوم على مشاعر خاصة خالصة، حتى إنه لا يمتلك صحة بالنسبة لى فحسب، وإنما يقوم على مشاعر أعزوها إلى الآخرين، أو أطالبهم بها. ومن ثم يجب علينا أن نميز بين حكم الذوق بالاستخدام الفنى للكلمة عند كانط والأحكام التى قد نميل إلى أن نسميها عادة بأحكام الذوق. وعندما نصنع الأحكام الأولى، فإننا نزع صحة كلية وعامة، ولكننا لا نزع فى النوع الثانى من الأحكام مثل هذه الصحة الكلية العامة، والنوع الأول من الأحكام هو وحده الذى يهتم بالجميل.

ولا يعنى كانط، بالطبع، الإشارة إلى أنه عندما يصف شخص ما تمثالاً بأنه جميل، فإنه يعتقد بالضرورة أن الجميع يحكمون عليه بأنه جميل بالفعل. فهو يعنى أنه بصنع الحكم يزعم شخص ما بأن الآخرين يدركون جمال التمثال؛ لأنه عندما يعى أن حكمه "حر" بالمعنى الذى أشرنا إليه آنفاً، لا ينسب إلى الآخرين ارتياحاً يشبه ارتياحه هو الخاص، أو يزعم أنه يجب عليهم أن يخبروه.

(١) عندما أدخلت فكرة الأمر الأخلاقى، فإننى لا أقصد أن أشير، بالتأكيد، إلى أنها شرط خاص، مثلما هى الحال بالنسبة للميل. لقد أدخلتها ببساطة لأكمل فكرة "كونى حراً" كما يستخدم كانط هذه الكلمة بالنسبة للحكم الإستاطيقى (المؤلف).

ولكن ما نوع هذا الزعم؟ لا نستطيع أن نبرهن منطقيًا للآخرين على أن موضوعًا ما جميل؛ لأن ادعاء الصحة الكلية التي نصنعها نيابة عن حكم إستاطيقى لا تشير إلى ملكة معرفية، وإنما إلى الشعور باللذة والألم في كل ذات. إن الحكم لا يقوم على أى مفهوم بمصطلحات كانط، بل يقوم على الشعور. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نفى بوعدنا فيما يخص الصحة الكلية للحكم عن طريق أى حجة منطقية. نحن لا نستطيع سوى أن نقنع الآخرين أن يتأملوا الموضوع مرة ثانية وأن يتأملوه بعناية واهتمام أكثر، واثقين بأن مشاعرهم ستتحدث عنهم فى النهاية وسيتفقون مع حكمنا. وعندما نصنع الحكم، فإننا نعتقد أننا نتحدث بصوت كلى وعام، ونزعم موافقة الآخرين، بيد أنهم لا يقدمون هذا الاتفاق إلا على أساس مشاعرهم الخاصة، وليس بفضل أى مفاهيم نلتمسها. "ومن ثم فإننا قد نرى أنه لا شىء مُسلم به فى حكم الذوق سوى ذلك الصوت الكلى العام بخصوص الارتياح بدون تدخل مفاهيم"⁽¹⁾. إننا نستطيع أن نلفت الانتباه كما يحلو لنا إلى الخصائص المختلفة للموضوع لنقنع الآخرين بأنه جميل. بيد أن الاتفاق، إذا تم، هو نتيجة ارتياح معين نشعر به فى النهاية ولا يقوم على مفاهيم.

لكن ما عساه أن يكون هذا الارتياح أو اللذة الذى يتحدث عنه كانط؟ يخبرنا كانط أنه ليس انفعاليًا يكون "إحساسًا لا تتولد فيه اللذة إلا عن طريق فحص مؤقت ولحظى، وتدفق أكثر قوة للقوة الحيوية"⁽²⁾. والانفعال بهذا المعنى يرتبط بخبرة الجليل، لا بخبرة الجميل. لكن القول إن الارتياح أو حالة اللذة التى هى الأساس المحدد لحكم الذوق ليست انفعاليًا لا يعنى ضرورة تفسير ماذا عسى أن يكون. ويمكننا أن نثير التساؤل بهذه الصورة: ما موضوع الارتياح أو اللذة الذى يتحدث عنه كانط؟ لأننا إذا عرفنا ما الذى يثير الارتياح، وفيه يكون، فإننا نعرف نوع الارتياح أو اللذة الذى يتحدث عنه.

(1) J., 25; Bd., p. 62.

(2) J., 43; Bd., p. 76.

ولكى نجيب عن هذا التساؤل، يمكننا أن نرجع إلى دراسة كانط للحظة الثالثة من لحظات حكم الذوق، التي تناظر مقولة العلاقة. وتتمثل مناقشته لهذه اللحظة الثالثة في هذا التعريف. "الجمال هو صورة غائية لموضوع ما، من حيث إننا ندرك ذلك بدون أى تمثّل للغاية"⁽¹⁾. ولكن لما كان معنى هذا التعريف قد لا يكون واضحاً بصورة مباشرة فإن تفسيراً ما يكون ضرورياً.

إن الفكرة الأساسية ليست صعبة حتى إننا لا نستطيع أن نفهمها. فإذا نظرنا إلى وردة مثلاً فقد يكون لدينا الشعور بأنها حقيقية تماماً؛ أى إنه قد يكون لدينا الشعور بأن شكلها يجسد أو يحقق غرضاً ما. وفي الوقت ذاته لا نتمثّل لأنفسنا أى غاية تتحقق فى الوردة. وإذا سألنا شخص ما الغاية التي تتجسد فى الوردة، فإننا لا نستطيع فحسب أن نقدم تفسيراً واضحاً لها؛ إذ إننا لا نتصور أو لا نتمثّل لأنفسنا أى غاية على الإطلاق. ومع ذلك فإننا نشعر بمعنى ما، بدون مفاهيم، أن غاية ما تتجسد فى الوردة. وربما نستطيع التعبير عن المسألة بهذه الطريقة. هناك إحساس بالمعنى، غير أنه ليس هناك تمثّل تصوري لما يعنيه. هناك وعى بالغائية، غير أنه ليس هناك مفهوم عن غاية ما متحققة.

يمكن أن يكون هناك، بالطبع، مفهوم للغاية، تلازمه خبرة الجمال. بيد أن كانط لا يقر بأن حكم الذوق "خالص" إذا كان يمثل مفهوماً لغاية. ويميز بين ما يسميه الجمال "الحر" والجمال "التابع". فإذا حكمنا على وردة بأنها جميلة، فربما لا يكون لدينا مفهوم للغاية التي تتحقق فى الوردة. ومن ثم فإننا نقول إن جمال الوردة جمال حر، ونقول إن حكم الذوق حكم خالص. لكن عندما نحكم على مبنى، كنيسة مثلاً، بأنه جميل، فقد يكون لدينا مفهوم عن غاية تتحقق وتتجسد فى المبنى تماماً. إننا نقول إن جمال المبنى هو، من ثم، جمال ملازم، ونقول إن حكمنا ليس خالصاً، بالمعنى الفنى الذى يقول إنه ليس ببساطة تعبيراً عن شعور بالارتياح أو باللذة، وإنما يتضمن عنصراً تصورياً. إن الحكم الإستائيقى لا يكون خالصاً إلا إذا لم يكن لدى الشخص الذى يصنعه مفهوم عن غاية، أو إذا جرده من المفهوم، وافترض أن لديه مفهوماً عندما يصنع الحكم.

(1) J., 61; Bd., p. 90.

ويصر كانط على هذه المسألة؛ لأنه يريد أن يؤكد الطابع الخاص والفريد للحكم الإستطائقي. فإذا تضمن الحكم الإستطائقي مفهومًا عن غائية موضوعية، عن الكمال، فإنه "سيكون حكمًا معرفيًا مثله في ذلك مثل الحكم الذي نعلن عن طريقه بأن شيئًا ما خير"^(١). لكن الأساس المحدد للحكم الإستطائقي ليس مفهومًا على الإطلاق في واقع الأمر، ومن ثم لا يمكن أن يكون مفهومًا عن غاية محددة. "إن الحكم يُسمى إستطائقيًا بدقة؛ لأن أساسه المحدد ليس مفهومًا، وإنما الشعور بذلك الانسجام في لعب القوى العقلية، من حيث إننا نستطيع أن نخبره في الشعور"^(٢). ويسلم كانط بأننا نستطيع أن نكون معايير للجمال، ونستطيع، في حالة الإنسان، أن نكون مثالًا عن الجمال الذي يكون في الوقت نفسه تعبيرًا مرئيًا عن أفكار أخلاقية. بيد أنه يصر على أن "حكمًا وفقًا لمعيار كهذا لا يكون إستطائقيًا خالصًا، وحكمًا وفقًا لمثال الجمال لا يكون حكمًا خالصًا للذوق"^(٣).

والتعريف الرابع للجمال، المستمد من النظر إلى حكم الذوق بناء على جهة ارتياح الذات بالموضوع هو هذا التعريف: "الجميل هو ذلك الذي ندركه بلا مفهوم من حيث إنه موضوع ارتياح ضروري"^(٤).

وليست هذه الضرورة ضرورة موضوعية نظرية؛ لأنها لو كانت كذلك، سأعرف قبليًا أن كل شخص يتفق مع حكم الذوق الخاص بي. والمسألة ليست كذلك بالتأكيد. فأنا أزع صحة كلية لحكمي، بيد أنني لا أعرف أنه يكون مؤكدًا في الواقع. وليست هذه الضرورة ضرورة عملية؛ أعني أنها ليست نتاج قانون موضوعي يخبرنا كيف ينبغي علينا أن نفعل. إنها ضرورة يطلق عليها كانط ضرورة نموذجية؛ أي إنها "ضرورة اتفاق الجميع على حكم يُنظر إليه على أنه

(1) J., 47; Bd., p. 79.

(2) J., 47; Bd., p. 80.

(3) J., 60-1; Bd., p. 90.

(4) J., 68; Bd., p. 96.

نموذج لقاعدة كلية لا يمكن صياغتها"^(١). فعندما أقول إن شيئاً ما جميل، فإننى أزعم أنه يجب على الجميع أن يصفوه بأنه جميل، ويفترض هذا الزعم الكلى مبدأ كلياً، يكون الحكم نموذجاً له. غير أن المبدأ لا يمكن أن يكون مبدأً منطقيًا. ومن ثم لا بد أن ننظر إليه على أنه حس مشترك. بيد أن هذا ليس حسًا مشتركًا وفقًا للاستخدام العادى للكلمة؛ لأن الحس المشترك فى استخدامه العادى يحكم عن طريق مفاهيم ومبادئ، على الرغم من أننا نتمثلها بصورة غير واضحة. أما الحس المشترك فى الفهم الإستاطيقى للكلمة، فإنه يشير إلى "الأثر الذى ينتج من اللعب الحر لملاكاتنا المعرفية"^(٢). فعندما ينتقل حكم إستاطيقى نفترض أن ارتياحًا معينًا ينشأ، أو لا بد أن ينشأ، من لعبها فى كل أولئك الذين يدركون الموضوع محل الاهتمام.

ولكن ما هو الحق الذى يخول لنا افتراض هذا الحس المشترك؟ إننا لا نستطيع أن نبرهن على وجوده، بيد أننا نفترضه أو نسلم به من حيث إنه الشرط الضرورى لإمكان نقل الأحكام الإستاطيقية للغير. فالأحكام، وكذلك الاقتناع الذى يلازمها، لا بد أن تسلم بإمكان نقل أو توصيل كلى للآخرين، كما يرى كانط. بيد أنه لا يمكن نقل أو توصيل الأحكام الإستاطيقية عن طريق مفاهيم أو باللجوء إلى قاعدة منطقية كلية. ومن ثم فإن "الحس المشترك" هو الشرط الضرورى لإمكان نقلها وتوصيلها. وهذا هو أساس افتراضنا لهذا الحس المشترك.

ولا بد أن نعى، بوجه عام، أن كانط لا يهتم فى "تحليل الجميل" بقواعد معطاة لتعليم الذوق الإستاطيقى وتهذيبه. فهو ينكر تمامًا أى ميل مثل هذا فى افتتاحية كتابه "نقد ملكة الحكم". إنه يهتم أولاً وأخيرًا بطبيعة الحكم الإستاطيقى، الذى نستطيع أن نتحدث عنه قَبْلًا؛ أعنى ذلك الذى نستطيع أن نتحدث عن خصائصه الكلية والضرورية. وأثناء مناقشته بوجه الانتباه بوضوح إلى أفكار

(1) J., 62-3; Bd., p. 91.

(2) J., 64-5; Bd., p. 93.

جديرة بالاعتبار، سواء قبلناها أم لم نقبلها. وخلو الحكم الإستطائقي من الغرض، وفكرة الغائية بدون أى مفهوم عن الغاية هما حالتان توضحان ما نقول. لكن السؤال الأساسى قد يكون عما إذا كان الحكم الإستطائقي يعبر عن الشعور، بمعنى أنه الأساس الوحيد الذى يحدد حكم الذوق الخالص، أو عما إذا كان حكماً معرفياً بمعنى ما. وإذا اعتقدنا أن تفسير كانط للمادة هو تفسير ذاتى جداً، وأن الحكم الإستطائقي لا بد أن يعبر فى واقع الأمر عن معرفة موضوعية بنوع لا يقر به، فإنه يجب علينا أن نكون على استعداد، بالتأكيد، أن نبيّن ما عساها أن تكون هذه المعرفة. وإذا لم نستطع أن نقوم بذلك، فإن هذا سيكون للوهلة الأولى أساساً لاعتقادنا أن تفسير كانط هو تفسير سليم. بيد أنه يجب على القارئ أن يكون رأيه الخاص فى هذه المسألة.

٣ - ينظر كانط إلى كتاب "إيدموند بيرك"^(١) "بحث فلسفى فى أصل أفكارنا عن الجليل والجميل" (عام ١٧٥٦) على أنه العمل الأكثر أهمية فى هذا الخط من البحث الذى ظهر. لكن على الرغم من أنه هذا حذو "بيرك" وسار على نهجه فى التمييز بين الجميل والجليل^(٢)، فإنه نظر إلى معالجته على أنها معالجة "تجريبية خالصة"، و"سيكولوجية"^(٣)، ورأى أن ما هو مطلوب هو "العرض الترنسندنتالى" للأحكام الإستطائية. وبعد أن قمنا بمعالجة دراسة كانط لحكم الذوق بمعنى حكم خاص بالجميل، فإننا نستطيع أن نتجه الآن إلى تحليل الجليل. لكننى أقترح أن أعالج الموضوع بطريقة عابرة.

(١) إيدموند بيرك (١٧٢٩ - ١٧٩٧): سياسى وعالم جمال بريطانى، لمع كزعيم للمعارضة فى البرلمان، وعُرف بعدائه للثورة الفرنسية وقد هاجمها بعنف فى كتابه "تأملات فى ثورة فرنسا". من أهم مؤلفاته فى علم الجمال "بحث فلسفى فى أصل أفكارنا عن الجليل والجميل" (المترجم).

(٢) لا أريد أن أشير بهذه الملاحظة إلى أن بيرك هو أول من قام بهذا التمييز (المؤلف).

(3) J., 128; Bd., p. 147.

للجميل والجليل بعض الخصائص المشتركة، فكل منهما يولد لذة أو متعة مثلاً، والحكم بأن شيئاً ما جليل لا يفترض مفهوماً محدداً غير الذي يفترضه الحكم بأن موضوعاً ما جميل. بيد أن هناك في نفس الوقت اختلافات ذات أهمية بين الجميل والجليل؛ فالجميل يرتبط بالكيف لا بالكم مثلاً، بينما يرتبط الجليل بالكم لا بالكيف؛ فالجمال الطبيعي يرتبط، كما رأينا، بصورة (شكل) الموضوع، وتتضمن الصورة حدًا. ومع ذلك فإن تجربة الجليل ترتبط بالألا صورية؛ بمعنى غياب الحد، شريطة أننا نتمثل غياب الحدود هذا بالإضافة إلى الشمول (المجموع). (وبذلك فإننا نشعر بالعظمة العارمة للمحيط الهائج من حيث إنها لا محدودة، لكننا نتمثل غياب الحدود أيضًا بوصفه كلاً). وبذلك استطاع كانط أن يربط الجمال بالفهم، ويربط الجلال بالعقل. إن الخبرة الإستراتيجية بالجميل لا تعتمد، كما رأينا، على أي مفهوم محدد. ومع ذلك فإنها تتضمن لعباً حرًا لملاكات هي الخيال والفهم في هذه الحالة. إننا نشعر بأن الجميل يكفي للخيال، وننظر إلى الخيال على أنه يتفوق، بالنسبة للعيان، مع ملكة المفاهيم. ومع ذلك فإن الجليل يطغى على الخيال، إنه يكلفه فوق طاقته إذا جاز هذا التعبير. ونتمثله بالتالي على أنه يتفوق مع العقل، إذا نظرنا إليه على أنه ملكة الأفكار المحددة عن الكل (الشمول). إن الجليل، من حيث إنه يتضمن غياب الحدود، لا يكفي لقوة تمثنا الخيالي؛ أعنى أنه يفوقها ويطغى عليها. ومن حيث إن غياب الحدود هذا يرتبط بالكل، فإنه يمكن النظر إلى الجليل على أنه "عرض" أو إظهار لفكرة العقل اللا محدودة على حد تعبير كانط. وثمة اختلاف آخر هو أنه في حين أنه يمكن وصف اللذة أو المتعة التي يولدها الجميل بأنها متعة إيجابية، تطول في التأمل الهادئ، فإننا لا بد أن نقول إن الجليل يسبب إعجاباً ودهشة وخوفاً ولا يولد متعة إيجابية. وترتبط خبرته بالانفعال بالمعنى الذي أشرنا إليه في القسم الأخير، وهو الفحص المؤقت، ونتيجة التدفق الأكثر قوة للقوة الحيوية. وأخيراً على الرغم من أن الجميل يتميز عن الجذاب، فإنه يمكن أن يرتبط به. بيد أن الجاذبية والجليل يتعارضان.

ومن الواقعة، أو من الواقعة المفترضة، التي نقول إننا نخبر الجليل من حيث إنه يطغى على الخيال ومن حيث إنه لا يتفق مع قوة التمثيل التي لدينا، يستنتج كائناً نتيجة هي أنه من غير المناسب أن نقول عن الموضوعات الطبيعية إنها جليلة. لأن اللفظ يشير إلى الاستحسان. وكيف يمكننا أن نستحسن ما نخبره الهائج بأنه جليل. إن منظره مرعب، ولا بد أن يمتلأ عقل المرء بأنواع كثيرة من الأفكار، إذا كان ينبغي أن ينسجم عن طريق منظر كهذا مع عاطفة هي نفسها الجليل؛ لأنه بواسطتها يندفع العقل إلى أن يتخلى عن مجال الحس ويهتم بأفكار تتضمن غائية أسمى^(١). وهناك موضوعات طبيعية كثيرة يمكن أن توصف بأنها جميلة بصورة ملائمة. بيد أن الجلال ينتمي، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، إلى مشاعرنا أو عواطفنا ولا ينتمي إلى الموضوعات التي تستثيرها.

يميز كائناً بين الجليل الرياضي والجليل الدينامي بناء على ما إذا كان الخيال يرجع الحركة الذهنية المتضمنة في خبرة الجليل إلى ملكة المعرفة أو إلى ملكة الرغبة. الجليل الرياضي هو ذلك العظيم بصورة مطلقة^(٢)، أو "ذلك الذي يكون بالنسبة له كل شيء آخر ضئيلاً"^(٣). ومن بين الأمثلة التي يقدمها كائناً مثال كاتدرائية القديس بطرس في روما. أما الجليل الدينامي فإننا نخبره، مثلاً، عندما نجد في الوقت ذاته سموًا في عقلنا وذهننا على هذه العظمة الفيزيائية^(٤).

٤ - تحتاج أحكام الذوق الخالصة (أعني الأحكام الخاصة بجمال الموضوعات الطبيعية)، كما يرى كائناً، إلى تبرير. إن الحكم الإستاطيقي يحتاج بصورة قلبية إلى أنه لا بد أن يشعر الجميع عند تمثيل موضوع معين بنفس النوع من اللذة أو المتعة (التي تنشأ من لعب

(1) J., 171; Bd., p. 103.

(2) J., 80; Bd., p. 100.

(3) J., 34; Bd., p. 109.

(٤) ملاحظات كائناً أن منظر عظمة المحيط الهائج، مثلاً، أو منظر بركان في الانفجار يصبح ساراً عندما نراه من موقع الهيمنة دفعت شوبنهاور إلى بعض الملاحظات التهكمية (المؤلف).

الخيال والفهم) الذي يكون الأساس المحدد للحكم. ولما كان الحكم حكمًا خاصًا تصنعه ذات معينة، ولما كان أساسه المحدد ذاتيًا (ليس معرفة موضوعية بشيء ما)، فما تبرير ادعاء صحة كلية؟ لا نستطيع أن نبرر ذلك بدليل أو برهان منطقي؛ لأن الحكم ليس حكمًا منطقيًا. كما أننا لا نستطيع أن نبرره باللجوء إلى اتفاق كلي عام حقيقي؛ لأنه بغض النظر عن الواقعة التي تقول إن الناس لا يتفقون في أحكامهم الإستطائيقية على الإطلاق، فإن الادعاء، أو المطالبة باتفاق كلي عام يكون قَبَلِيًا. وهذا الادعاء هو خاصية جوهرية وأساسية للحكم من حيث إنه كذلك، وبذلك يكون مستقلًا عن الوقائع التجريبية التي تخص الاتفاق العام والمشارك، أو نقصه، على الحكم. ومن ثم لا يمكن أن يأخذ التبرير صورة تبرير منطقي ولا صورة استقراء تجريبي، من أجل البرهنة على صدق الحكم عندما ننظر إليه على أنه يدعى صحة كلية وعامة.

إن طريقة كاتز الخاصة بمعالجة المسألة تعادل عزو الشروط التي وفقًا لها يمكن تبرير ادعاء الاتفاق الكلي العام. فإذا قام الحكم الإستطائقي على أسس ذاتية خالصة؛ أعنى على اللذة أو الألم اللذين ينشآن من لعب قوتى الخيال والفهم بالنسبة إلى تمثل معين، وإذا كان لدينا الحق لأن نفترض سلفًا بناءً متشابهًا للقوى المعرفية والعلاقات بينها في كل الناس، فإننا نبرر ادعاء الصحة الكلية من جانب الحكم الإستطائقي. بيد أن الحكم لا يقوم على أسس ذاتية خالصة. ويكفل إمكان نقل التمثلات والمعرفة بوجه عام وتوصيلهما لافتراضنا المسبق شروطًا ذاتية متشابهة للحكم في كل الناس. ومن ثم فإن ادعاء الاتفاق الكلي يكون له ما يبرره.

ولا يبدو لي أن هذا الاستتباط أو الاستنتاج^(١) ينقلنا بعيدًا. فليس هناك استتباط ضروري ومطلوب، كما يخبرنا كاتز، في حالة الأحكام الخاصة بالجليل

(١) لكي يعرف القارئ تفصيلات الاستنتاج يجب عليه أن يرجع إلى كتاب "نقد ملكة الحكم" نفسه (J., 131 FF; Bd., pp. 150 FF.) (المؤلف).

فى الطبعفة؛ لأنه من غير المناسب أن نصف الطبعفة بالجلال؛ فاللفظ ىشفر إلى عواطفنا، ولس إلى الظواهر الطبعفة اللى تستفرها. ومع ذلك فإن الاسفنناج ضرورى ومطلوب فى حالة حكم الذوق الخالص؛ لأن تأكفداً جازماً فُقال عن موضوع من جهة صورته، وفنضمن هذا الأكفد اءاءاً فبلفاً بالصحة الكلفة العامة. وفنطلب الإخلص للبرنامج العام للفلسفة النقفة فبرفراً لهذا الحكم. ولكن ما ففل لنا بالفعل أثناء الفبرفر بعادل فلفلاً جذاً من الأقوال بأن اءاء الصفة الكلفة له ما فبرره إذا كان لفنا ما فسوغ. اففراض فشابها لشروط الحكم الذاتية فى كل الناس، وأن إمكن النقل أو الفوصفل فبرر هذا الاففراض. وربما فكون صحففاً أن هذا فناسب النموذج العام للفلسفة النقفة، من ففث إن إمكن الحكم الإسفناطففى، إذا نظرنا إليه على أنه قضية فألففة فبلفة، فشر إلى شروط من جانب الذات. ففد أن المرء قد ففوق أن فسمع الكفر عن الشروط من جانب الموضوع - ففاً، إن الشروط المءءة لحكم الذوق ذاتفة كما فرى كانط. ففد أنه فذهب، كما رأفنا، إلى أن الموضوعات الطبعفة فمكن أن فوصف بأنها جمفلة بصورة ملائمة، فى ففث أن الجلال لا فوصف به الطبعفة إلا بصورة فر مناسبة.

٥ - لقد اءفمنا فف إلى الآن بجمال الموضوعات الطبعفة^(١). ففجب علفنا أن فننقل الآن إلى موضوع الفن. والفن بوجه عام ففمفر عن الطبعفة من ففث إنه مصنوع، ففمفر عن الفعل، وففمفر ففناج أو فففة الفن عن ففناج الطبعفة ففما ففمفر العمل عن الفففة^(٢). إن الفن الجمفل، من ففث إنه ففمفر عن الفن الملائم الخالص، هو "فوع من الففمفل له فافة فى ذاته،

(١) إذا حكمنا بالطرفة الفى فر بها كانط "الفولفب" (زهرة من الفصفلة الزنففة) كمثل، فإنه ففءو أن لففه فكهفاً بهذه الزهرة (المؤلف).

(2) J., 173; Bd., p. 183.

على الرغم من أنه ليس له غاية خارجة عنه، يرقى تهذيب القوى العاقلة بغية التواصل الاجتماعي^(١).

وفيما يتصل بنتاج الفن الجميل، لا بد أن نكون على وعى بأنه فن، وليس طبيعة، كما يرى كانط، بيد أن غائية صورته لا بد أن تتخلص في نفس الوقت من الإكراه الذي تفرضه القواعد التعسفية على الرغم من أنها نتاج للطبيعة. ولا يقصد كانط، بالطبع، أننا لا نراعى أى قواعد في إنتاج عمل الفن. فهو يقصد أن مراعاتها يجب ألا تكون واضحة وجلية بصورة لا تطاق. إن عمل الفن، لكي يكون عملاً للفن، لا بد أن يظهر أنه يمتلك "التحرر" من الطبيعة. ومع ذلك، سواء أكانت المسألة هي مسألة جمال طبيعي أم عمل من أعمال الفن، فإننا نستطيع أن نقول إن "ما هو جميل هو الذي يولد متعة في الفعل الخالص للحكم عليه (وليس في الإحساس، ولا عن طريق مفهوم)"^(٢).

الفن الجميل هو عمل العبقرية، والعبقرية هي الموهبة، أو هبة طبيعية تقدم القاعدة للفن. والفن يفترض قواعد تتمثل عن طريقها نتاجاً على أنه ممكن. بيد أن هذه القواعد لا يمكن أن تمتلك مفاهيم من حيث إنها تكون أسسها المحددة. ومن ثم فإن الفنان لا يستطيع، إذا كان فناناً حقيقياً أو عبقرياً، أن يخترع قواعده عن طريق مفاهيم. وينجم عن ذلك أن الطبيعة نفسها، من حيث إنها تؤثر في الفنان (عن طريق انسجام ملكاته) لا بد أن تعطى القاعدة للفن. ومن ثم فإنه يمكن تعريف العبقرية بأنها "الميل الطبيعي الفطري الذي عن طريقه تعطى الطبيعة القاعدة للفن"^(٣).

ولا مجال هنا لأن نعالج أفكار كانط عن الفن والعبقرية بالتفصيل. ويكفي أن نذكر مسألتين؛ أولاهما أن الروح هي من بين الملكات التي يعزوها كانط إلى

(1) J., 179; Bd., p. 187.

(2) J., 180; Bd., p. 187.

(3) J., 18; Bd., p. 188.

العبقرية، وهو يصفها بأنها المبدأ الذي يبعث الحياة في العقل. إنها "ملكة امتلاك تقديم أفكار إستراتيجية"⁽¹⁾، إنها فكرة إستراتيجية لكونها تمثيلاً للخيال الذي يستثير التفكير كثيراً على الرغم من أنه ليس هناك أى مفهوم يكفى لها، ويجب أن نضع فى اعتبارنا أننا لا نستطيع أن نعبر عنها باللغة تماماً. وبذلك فإن الفكرة الإستراتيجية هي نظير لمثال عقلى، الذى هو، على العكس، مفهوم لا يمكن أن يتناسب معه أى عيان أو تمثّل للخيال.

والمسألة الثانية التي يمكن أن نلاحظها هي إصرار كانط على أصالة العبقرية. "إن كل شخص يوافق على أن العبقرية تعارض روح التقليد والمحاكاة تماماً"⁽²⁾. وينجم عن ذلك إنه لا يمكن تعلم العبقرية. ولكن لا ينجم عن ذلك أن العبقرية يمكن أن تستغنى عن كل القواعد والتدريب الفنى. إن الأصالة ليست هي الشرط الجوهرى الوحيد للعبقرية إذا نظرنا إليها على أنها مُنتجة لأعمال الفن.

٦ - إن لدينا فرصة لأن نلاحظ شغف كانط بهندسة البناء. ويتجلى هذا فى كتابه "نقد ملكة الحكم" وأيضاً فى كتابه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى". وتاماً كما أنه يقدم تبريراً لحكم الذوق الخالص، فإنه يقدم أيضاً دياًلكتيكاً موجزاً للحكم الإستراتيجى⁽³⁾. ويتضمن هذا تقرير النقيضة وحلها.

والنقيضة هي على النحو التالى. الموضوع: لا يقوم حكم الذوق على مفاهيم، وإلا فإنه سيفسح مجالاً للنزاع والخلاف (أى إنه يكون قابلاً للتحديد عن

(1) J., 192; Bd., p. 197.

(2) J., 183; Bd., p. 190.

(3) كما يضيف كانط إلى الجزء الأول من كتابه "نقد ملكة الحكم" ملخصاً عن "نظرية منهج الذوق". لكنه مختصر للغاية (المؤلف).

طريق الأدلة). نقيض الموضوع: يقوم حكم الذوق على مفاهيم، وإلا فإننا لا نستطيع أن نتنازع فيه (أى إننا لا نستطيع أن ندعى لحكمنا موافقة الآخرين الضرورية)⁽¹⁾.

ويمكن حل النقيضة في بيان أن الموضوع ونقيضه ليسا متناقضين؛ لأن كلمة "مفهوم" يجب ألا تُفهم بنفس المعنى في القضيتين. الموضوع يعنى أن حكم الذوق لا يقوم على مفاهيم مُحددة. وهذا صحيح تمامًا. ونحن نعنى فى نقيض الموضوع أن حكم الذوق يقوم على مفهوم غير مُحدد؛ هو مفهوم أساس الظواهر الفائق لما هو محسوس. وهذا صحيح أيضًا؛ لأن هذا المفهوم غير المحدد هو مفهوم الأساس العام لغائية الطبيعة الذاتية للحكم كما يرى كانط، وهذا ضرورى من حيث إنه أساس لادعاء الصحة الكلية نيابة عن الحكم. بيد أن المفهوم لا يقدم لنا أى معرفة بالموضوع؛ ولا يقدم أى برهان على الحكم. وبذلك فإن الموضوع ونقيض الموضوع يمكن أن يكون كلاهما صادقًا، ويمكن أن يتطابقا بالتالى، ومن ثم تختفى النقيضة الظاهرية.

٧ - تفترض الواقعة التى تقول إن حكم الذوق يقوم إلى حد ما على المفهوم غير المحدد لأساس الظواهر الفائق للحس أن هناك علاقة بين الإستطابق والأخلاق؛ لأن الحكم الإستطابقى يفترض هذا المفهوم غير المحدد بصورة غير مباشرة، ويقدم التأمل فى القانون الأخلاقى مضمونًا محددًا لفكرة ما هو فائق للحس. ومن ثم ليس هناك ما يدعو للدهشة أن نجد كانط يقول إن "الجميل هو رمز لما هو خير أخلاقيًا"⁽²⁾، وأن "الذوق هو، فى جوهر الأمر، قوة الحكم على التوضيح المحسوس

(1) J., 234; Bd., p. 231.

(2) J., 258; Bd., p. 250.

للأفكار (عن طريق مماثلة معينة متضمنة في تأملنا في كل من الأفكار الأخلاقية والتوضيح المحسوس لها)^(١).

ولكن ماذا يعنى كانط بالرمز؟ إن مثاله الخاص قد يكون توضيحاً لهذا المعنى، يمكن تمثل الدولة الملكية عن طريق جسم حسي إذا كانت تحكمها قوانين تتبع من الشعب^(٢)، ويمكن تمثلها عن طريق آلة (مثل طاحونة يدوية) إذا كان يحكمها الفرد، أعنى الإرادة المطلقة لحاكم مطلق. بيد أن التمثيل في كلتا الحالتين ليس إلا تمثيلاً رمزيًا. إن النوع الأول من الدولة ليس واقعة فعلية مثل الجسم، ولا يحمل النوع الثاني من الدولة أى تشابه حرفي بالطاحونة اليدوية. وفي الوقت ذاته هناك مماثلة بين القواعد التي نتأمل بناء عليها نوع الدولة وعليتها من جهة، والرمز التمثيلي وعليته من جهة أخرى. وبذلك يقيم كانط فكرته عن الرمزية على المماثلة. وينشأ السؤال: ما أوجه المماثلة بين الحكم الإستاطيقي والحكم الأخلاقي، أو بين الجميل والخير أخلاقيًا، التي تبرر نظرتنا إلى الحكم الإستاطيقي على أنه رمز للخير أخلاقيًا؟

ثمة مماثلة بين الجميل والخير أخلاقيًا تكمن في أن كليهما يولد متعة ولذة بصورة مباشرة؛ أعنى أن هناك تشابهًا بينهما يكمن في أنهما يولدان متعة، بيد أن هناك اختلافًا بينهما في الوقت نفسه؛ لأن الجميل يولد متعة في العيان التأملي، أما الخير أخلاقيًا فيولد متعة في المفهوم. كما أن الجميل يولد متعة بغض النظر عن أى مصلحة، وعلى الرغم من أن الخير أخلاقيًا يرتبط بالمصلحة بالفعل، فإنه لا يسبق الحكم الأخلاقي، وإنما يتبعه. ومن ثم فإن هناك مماثلة أيضًا، وليس تشابهًا دقيقًا. وفضلاً عن ذلك فإن الخيال في الحكم الإستاطيقي ينسجم مع الفهم، ويشبه هذا الانسجام الأخلاقي للإرادة مع نفسها وفقاً لقانون العقل العملي الكلي.

(1) J., 263; Bd., p. 255.

(٢) عبارة كانط هي "التشريع الداخلي" (J., 256; Bd., p. 249). ومن المحتمل أنه كان يضع في اعتباره فكرة القانون عند روسو من حيث إنها التعبير عن الإرادة العامة (المؤلف).

وأخيرًا، هناك مماثلة بين ادعاء الكلية من جانب المبدأ الذاتى فى حكم الذوق وادعاء الكلية من جانب مبدأ الأخلاق الموضوعى.

وقد تفترض طريقة كانط فى الحديث أحيانًا جعل الخبرة الإستراتيجية أخلاقية. وبذلك فإنه يخبرنا بأن "المدخل الصحيح لأساس الذوق هو تطوير الأفكار الأخلاقية وتهذيب الشعور الأخلاقى؛ لأنه فقط عندما تتفق الحساسية مع هذا، فإن الذوق الحقيقى يمكن أن يأخذ صورة ثابتة محددة"⁽¹⁾. بيد أن كانط لا يريد أن يرد الحكم الإستراتيجى إلى الحكم الأخلاقى. فهو يصر، كما رأينا، على الخصائص التى تميز الحكم الإستراتيجى. إن المسألة التى يريد أن يبينها هى أن الخبرة الإستراتيجية تكون رابطة بين العالم المحسوس كما نتمثله فى المعرفة العلمية، والعالم الذى يفوق ما هو محسوس كما نعيه فى التجربة الأخلاقية. ولأنه كان يضع فى اعتباره هذه المسألة بصفة خاصة، فإنه يلفت الانتباه إلى المماثلة بين الجميل والخير أخلاقياً.

٨ - لقد رأينا أن حكم الذوق يهتم بصورة الغائية فى موضوع ما، من حيث إننا ندرك هذه الغائية بدون أى تمثل لغاية ما. وبذلك يكون حكمًا غائيًا بمعنى ما. وهو حكم صورى وذاتى بمصطلحات كانط. فهو صورى بمعنى أنه يهتم بتفسير وجود أى شىء. وهو بذاته لا يهتم، فى واقع الأمر، بأى أشياء موجودة. فهو يهتم أساسًا بتمثلات. وهو ذاتى بمعنى أنه يشير إلى شعور الشخص الذى يصنع الحكم؛ أعنى أنه يؤكد ارتباطًا ضروريًا بين تمثل موضوع من حيث إنه غائى والمتعة أو اللذة التى تلازم هذا التمثل.

كما أن هناك حكمًا موضوعيًا صوريًا إلى جانب الحكم الغائى الذاتى الصورى. ويوجد هذا الحكم فى الرياضيات كما يرى كانط. ومن الأمثلة التى يقدمها: يتضمن الأساس لحل عدد من المشكلات الهندسية فى الشكل البسيط مثل

(1) J., 264; Bd., p. 255.

الدائرة. فإذا أراد المرء أن يرسم مثلثًا مثلًا، أعطيت قاعدته والزاوية المقابلة، فإن الدائرة تكون "المكان الهندسى لكل المثلثات التى تطابق هذا الشرط"⁽¹⁾. والحكم الخاص بإمكان مناسبة الدائرة لهذا الغرض هو حكم غائى؛ لأنه يقرر "غائية". وهو حكم غائى صورى؛ لأنه لا يهتم بالأشياء الموجودة وبالعلاقة العلية. ولا شىء يُقال عن الوجود فى الرياضيات البحتة، وإنما يقال فقط عن إمكان الأشياء⁽²⁾. بيد أنه حكم موضوعى، وليس ذاتيًا؛ لأنه ليست هناك إشارة إلى مشاعر الشخص أو رغباته التى تصنع الحكم.

كما أن هناك أحكامًا غائية مادية إلى جانب الأحكام الغائية الصورية، وهذه الأحكام الغائية المادية تشير إلى أشياء موجودة. وهذه الأحكام إما أن تكون ذاتية أو موضوعية. فهى ذاتية إذا قررت غايات أو أغراضًا بشرية، وهى موضوعية إذا اهتمت بغايات أو أغراض فى الطبيعة. ويعالج الجزء الثانى من كتاب "تقد مأكلة الحكم" الفئة الرابعة؛ وهى الأحكام الغائية المادية. وعندما يتحدث كائنا ببساطة عن "الحكم الغائى"، فإنه يضع فى اعتباره هذا النوع من الأحكام.

بيد أن هناك تمييزًا آخر لا بد أن نقوم به. فعندما نؤكد أن هناك غائية أو قصدية فى الطبيعة، فإننا قد نشير إما إلى غائية نسبية (ويسمىها كائنا غائية خارجية أيضًا) أو غائية داخلية. فإذا قلنا، مثلًا، إن حيوان الرنة يوجد فى الشمال حتى يكون لدى الإسكيمو لحم يأكلونه، فإننا نؤكد حالة من الغائية أو الغرضية الخارجية. إننا نقول إن الغائية الطبيعية للرنة هى خدمة شىء خارجى. ومع ذلك فإذا قلنا إن للرنة غاية طبيعية فى ذاتها، فإننا نقصد بذلك أنها كل عضوى تعتمد فيه الأجزاء على بعضها بصورة متبادلة، وتوجد من أجل الكل الذى تكون أجزاء منه، فإننا نؤكد حالة من الغائية الداخلية. أعنى أن الغائية الطبيعية للرنة تكمن بداخلها، إذا نظرنا إليها على أنها كل عضوى، ولا تكمن فى علاقة بشىء خارجى آخر غيرها.

(1) J., 272; Bd., pp. 262-3.

(2) J., 270; Bd., p. 268, note.

والآن دعنا ننظر إلى الحكم الأول، أعني أن الرئة توجد من أجل الموجودات الإنسانية. إن هذا الزعم الذي يعتمد عليه هذا هو تفسير لوجود الرئة. ومع ذلك فإنه يختلف عن التفسير العلي؛ لأن التفسير العلي (أعني التفسير وفقاً لمقولة العلية التي لها رسم تخطيطي) يخبرنا بكيف خرجت الرئة إلى حيز الوجود فقط. إنه لا يخبرنا لماذا توجد. إن الحكم الغائي النسبي يزعم أنه يقدم إجابة عن السؤال لماذا. بيد أن الإجابة لا تكون سوى إجابة افتراضية فقط على الأقل؛ أعني أنها تفترض أنه لا بد أن تكون هناك موجودات إنسانية في الشمال. بيد أنه ليس هناك قدر من دراسة الطبيعة يبين لنا أنه لا بد أن تكون هناك موجودات إنسانية في الشمال الأقصى؛ إنه مفهوم من الناحية السيكلوجية أننا نميل، بالفعل، إلى الاعتقاد بأن الرئة توجد من أجل الإسكيمو، وأن العشب يوجد من أجل الماعز والبقر، بيد أننا قد نقول أيضاً إن الموجودات الإنسانية لديها القدرة على أن توجد في الشمال الأقصى؛ لأنه قد تصادف أن تكون هناك رئة، وأن الماعز والبقر لديها القدرة على أن تعيش في أماكن معينة، وليس في أماكن أخرى؛ لأنه قد تصادف أن يكون هناك غذاء مناسب في المكان الأول، وليس في المكان الثاني. وبمعنى آخر بغض النظر عن أي اعتراضات أخرى ممكنة على تأكيد غائية خارجية في الطبيعة، فإن حكمنا لا يمكن أن يكون مطلقاً. فليس لدينا الحق لأن نقول بصورة مطلقة إن الرئة توجد من أجل الناس، وأن العشب يوجد من أجل الماعز والبقر. إن الأحكام قد تكون صادقة، غير أننا لا نستطيع أن نعرف أنها صادقة؛ لأننا لا نستطيع أن نعرف أي علاقات ضرورية تبرهن على صدقها.

ومع ذلك فإن الأحكام الخاصة بالغائية الداخلية هي أحكام غائية مطلقة. أعني أنها تؤكد نتائجاً ما للطبيعة هو في ذاته غاية أو غرض للطبيعة. وفي حالة الغائية النسبية نقول، بصورة مكافئة، إن شيئاً يوجد من أجل شيء آخر إذا كان هذا الشيء الآخر يجسد غاية من غايات الطبيعة. أما في حالة الغائية الداخلية، فإننا نقول إن شيئاً يجسد غاية من غايات الطبيعة لأن الشيء هو ما هو عليه، لا بسبب علاقته بشيء آخر. ومن ثم يثار التساؤل: ما الشروط الضرورية لصنع هذا الحكم؟

"إننى أقول بصورة مبدئية إن شيئاً يوجد كغاية من غايات الطبيعة عندما يكون علّة ومعلولاً لذاته"⁽¹⁾. ويقدم كانط مثال الشجرة لتوضيح ما يقصده. فالشجرة لا تنتج عددًا آخر من نفس النوع فحسب، وإنما تنتج نفسها من حيث إنها فرد؛ لأنه فى العملية التى نسميها بالنمو تستقبل المادة وتنظمها على نحو ما حتى إننا نستطيع أن ننظر إلى العملية كلها على أنها عملية إنتاج ذاتى. وفضلاً عن ذلك هناك علاقة من الاعتماد المتبادل بين جزء ما والكل؛ فالأوراق، مثلاً، تنتجها الشجرة، لكن فى الوقت نفسه تحافظ الأوراق على الشجرة؛ بمعنى أن زوال الأوراق قد يؤدى إلى موت الشجرة.

وعندما يحاول كانط أن يعرف بصورة أكثر دقة شيئاً منظوراً إليه على أنه غاية من غايات الطبيعة، فإنه يرى أن الأجزاء لا بد أن ترتبط بعضها ببعض حتى إنها تنتج كلاً عن طريق علّيتها. وفى الوقت نفسه يمكن أن ننظر إلى الكل على أنه العلّة القصوى لتنظيم الأجزاء. "فى نتاج هكذا من نتاجات الطبيعة لا يوجد كل جزء عن طريق الأجزاء الأخرى فحسب، وإنما يُنظر إليه أيضاً على أنه يوجد من أجل الأجزاء الأخرى والكل، أعنى أنه يُنظر إليه على أنه وسيلة"⁽²⁾. ومع ذلك فإن هذا ليس وصفاً كافياً؛ لأنه يمكن النظر إلى كل جزء من أجزاء الساعة على أنه يوجد من أجل الأجزاء الأخرى ومن أجل الكل. والساعة ليست نتاجاً من نتاجات الطبيعة. ومن ثم لا بد أن نضيف القول إنه يجب النظر إلى الأجزاء على أنها تنتج كل جزء بصورة متبادلة. إن نتاجاً من هذا النوع فقط هو الذى يمكن أن يُسمى بغاية من غايات الطبيعة؛ لأنه ليس مُنظماً فحسب، بل إنه موجود مُنظماً لذاته. إننا ننظر إليه على أنه يمتلك قوة مُشكّلة، لا توجد فى إنتاج صناعى أو آلة مثل الساعة؛ فالساعة تمتلك قوة محرّكة، ولا تمتلك قوة مُشكّلة.

(1) J., 286; Bd., pp. 273-4.

(2) J., 291; Bd., p. 277.

ومن ثم فإن لدينا مبدأ للحكم على الغائية الداخلية في الكائنات المنظمة. وهذا المبدأ، الذي هو في الوقت نفسه تعريف، هو كالاتي: إن نتاجًا مُنظَّمًا من نتائج الطبيعة هو نتاج يكون فيه كل شيء غاية ووسيلة بصورة متبادلة. لا شيء عبث، بدون غاية، أو يوصف بأنه آلية عمياء للطبيعة⁽¹⁾. وهذا المبدأ مستمد من التجربة بمعنى أن صياغته تبعث عليها ملاحظة الكائنات العضوية. بيد أنه لا يمكن أن يقوم على أسس تجريبية فقط بسبب الكلية والضرورة اللتين تتصف بهما هذه الغائية⁽²⁾. إنه لا بد أن يقوم على مبدأ قبلي؛ أعني على فكرة غاية الطبيعة، التي هي فكرة منظمة (وليست فكرة مُكوّنة). ويمكن أن نصف المبدأ الذي اقتبسناه سابقًا، كما يخبرنا كانط، بأنه قاعدة لاستخدام هذه الفكرة المنظمة في الحكم على الغائية المنظمة للموجودات المنظمة.

ومع ذلك فإن التساؤل يثار عما إذا كنا مقتنعين بالقسمة الثنائية في الطبيعة. يمكن القول بأنه لا يمكن أن نتحقق من الغائية أو القصدية الداخلية إلا في الموجودات المنظمة لذاتها؛ لأنه، مهما كان الحديث عن الأمر بصورة مطلقة، لن يكون في مقدورنا على الأقل أن نقدم تفسيرًا يكفي لهذه الموجودات عن طريق العلية الآلية فقط، أعني بمقولة العلية التي لها رسم تخطيطي. بيد أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للموجودات غير العضوية، حيث لا يبدو أننا نحتاج إلى مفهوم الغائية. فهل نقنع، بالتالي، بصنع انقسام في الطبيعة ونستخدم مفهوم العلية الغائية في حالة أنواع معينة من الموجودات، ولا نستخدمه في الحالات الأخرى؟

لا نستطيع أن نقنع بهذه القسمة الثنائية، كما يرى كانط؛ لأن فكرة غائية الطبيعة، أو غرضها، هي فكرة مُنظمة لتفسير الحكم على الطبيعة. ومن ثم فإننا ننقاد إلى أن ننظر إلى الطبيعة على أنها نسق من الغايات، وهي نظرة تؤدي بنا بدورها إلى أن نرجع الطبيعة، من حيث إنها معطاة تجريبيًا في الإدراك الحسي،

(1) J., 295-6; Bd., pp. 280-1.

(2) J., 296; Bd., p. 281.

إلى أساس يفوق ما هو محسوس. إن فكرة الغاية الطبيعية تأخذنا وراء مجال التجربة الحسية بالفعل؛ لأن الفكرة ليست معطاة في الإدراك الحسى الخالص؛ إذ إنها مبدأ منظم للحكم على ما ندركه. ونميل بصورة طبيعية إلى توحيد الطبيعة كلها على ضوء هذه الفكرة. "إذا اكتشفنا في الطبيعة قوة إنتاج منتجات لا نستطيع أن نفكر فيها إلا بناء على مفهوم العلل الغائية، فإننا نذهب بعيدًا، ويكون لدينا الحق في أن نحكم على أن هذه الأشياء تنتمي أيضًا إلى نسق من غايات لا تلزمنا بأن نبحث عن أى مبدأ لإمكانها وراء آلية العلل التى تعمل بعماء؛ لأن الفكرة الأولى، بالنسبة لأساسها، تتقلنا وراء عالم الحس؛ لأنه يجب النظر إلى وحدة المبدأ الذى يفوق ما هو محسوس على أنها صحيحة بهذه الطريقة ليس بالنسبة لأنواع معينة من الموجودات الطبيعية فحسب، وإنما بالنسبة للطبيعة كلها من حيث إنها نسق"⁽¹⁾.

ومن المهم أن نفهم بالطبع أن مبدأ الغائية فى الطبيعة هو عند كائنا ففكرة منظمة للحكم التأملى، وأن القواعد التى تسببها هى مبدأ يساعد على الكشف. ويجب علينا ألا نخلط بين العلم الطبيعى واللاهوت. وبذلك يجب علينا ألا ندخل مفهوم الله فى العلم الطبيعى لنفسر الغائية. "ومن ثم لكى تحافظ الفيزياء على نفسها بدقة داخل حدودها، لا بد أن تتخلص من السؤال عما إذا كانت الغايات فى الطبيعة مقصودة أو غير مقصودة؛ لأن هذا يعنى أنها تقحم نفسها فى مجال غريب (وأعنى به مجال الميتافيزيقا). ويكفى أن هناك موضوعات يمكن تفسيرها من جهة صورتها الداخلية، بل وحتى لا يمكن معرفتها بدقة إلا عن طريق قوانين طبيعية لا نستطيع التفكير فيها إلا بأن نأخذ فكرة الغايات على أنها مبدأ"⁽²⁾. إن فكرة غاية الطبيعة، بقدر ما يهتم بها العلم الطبيعى، مبدأ مفيد، ولا يمكن الاستغناء عنها بالفعل، وتساعد على الكشف. لكن على الرغم من أن الغائية تؤدى إلى اللاهوت بصورة طبيعية؛ بمعنى أن وجهة النظر الغائية عن الطبيعة تؤدى بصورة طبيعية إلى

(1) J., 304; Bd., p. 287.

(2) J., 307-8; Bd., pp. 289-90.

افتراض أن الطبيعة هي عمل موجود عاقل يفعل من أجل غاية، فإن هذا لا يعنى أنه يمكن النظر إلى وجود الله على أنه نتيجة يمكن البرهنة عليها بناء على العلم الطبيعي؛ لأن الفكرة المنظمة عن الحكم التأملى والقواعد التى تحكم استعمالها هي مبادئ ذاتية. ومن جانب العقل فإن الحكم الغائى يساعدنا على أن نسد الفجوة بين مجال الظواهر ومجال النومين، بيد أنه لا يستطيع أن يكون الأساس لميتافيزيقا دوجماتيقية.

٩ - يركز كانط على ما يسميه الغائية أو الغرضية الداخلية، كما رأينا؛ أعنى أنه يركز على الغائية التى تتجلى داخل موجود عضوى عن طريق علاقات الأجزاء بعضها ببعض وبالكل. إن تفسيراً آلياً خالصاً لا يكفى فى حالة هذه الموجودات.

بيد أن الموقف ليس، بالطبع، بسيطاً مثلما يفترض هذا التقرير عن وضع كانط. فمن جهة، المقولات مُكوّنة بالنسبة للتجربة. وعلى الرغم من أن هذا لا يخبرنا بأى شىء عن الواقع النوميالى أو الفائق للحس، فإنه يبدو أنه يخبرنا بأن كل الظواهر لا بد أن تكون ممكنة التفسير عن طريق آلية، أو على الأقل لا بد أن ننظر إليها على أنها ممكنة التفسير بهذه الطريقة. ومن جهة أخرى يؤدى بنا تأمل الموجودات العضوية إلى استخدام فكرة الغائية فى تفسيرها. وعلى حد تعبير كانط: يفترض الفهم قاعدة ما للحكم على الأشياء المادية، بينما يفترض العقل قاعدة أخرى. ويبدو أن هاتين القاعدتين للحكم متعارضتان. وبذلك تنشأ نقيضة، أو على الأقل نقيضة ظاهرية، يناقشها كانط تحت العنوان العام "جدل الحكم الغائى".

صاغ كانط النقيضة فى البداية على النحو التالى: "القاعدة الأولى للحكم هي هذه القضية: يمكن الحكم على كل إنتاج الأشياء المادية وصورها على أنها ليست ممكنة إلا بناء على قوانين آلية خالصة. والقاعدة الثانية هي عكس القضية، وهي: لا يمكن الحكم على بعض نتائج الطبيعة المادية على أنها ممكنة بناء على قوانين

آلية خالصة. فلكي نحكم عليها فإننا نحتاج إلى قانون للعلية مختلف تمامًا، وهو قانون العلل الغائية⁽¹⁾.

ويرى كانط أنه إذا حولنا هاتين القاعدتين إلى مبدأ مُكوّن لإمكان الموضوعات، فإننا نواجه تناقضًا في واقع الأمر؛ لأنه سيكون لدينا هاتان القضيتان. "القضية: كل نتاج للأشياء المادية يكون ممكنًا وفقًا لقوانين آلية خالصة. عكس القضية: بعض نتاجات الأشياء المادية لا تكون ممكنة وفقًا لقوانين آلية خالصة"⁽²⁾. وهاتان القضيتان متعارضتان بصورة واضحة. بيد أن الحكم لا يقدم لنا مبادئ مُكوّنة لإمكان الموضوعات. ولا يمكن تقديم برهان قبلي على أي من هاتين القضيتين. ومن ثم لا بد أن نرجع إلى النقيضة كما هي مصاغة في البداية، حيث تكون لدينا قاعدتان للحكم على الأشياء المادية بناء على قوانين الطبيعة التجريبية. وإنه اقتناع كانط بأن القاعدتين لا تتناقض إحداهما الأخرى.

والسبب في أنهما لا تتعارضان هو أنه إذا قلت إنه يجب على أن أحكم على أن إنتاج الأشياء المادية ممكن بناء على قوانين آلية خالصة (أعني بدون إدخال فكرة الغرض أو الغائية)، فإنني لا أقول إن إنتاج الأشياء المادية لا يكون ممكنًا إلا بهذه الطريقة فقط. وبمعنى آخر، إنني أقرر المبدأ الذي يقول إنه يجب على أن أدفع في البحث العلمي للطبيعة بالتفسير الآلي إلى أبعد حد ممكن. ولا يمنعني هذا من أن أحكم على أنني لا أستطيع أن أقدم تفسيرًا كافيًا عن طريق العلية الآلية بالنسبة لأشياء مادية، وأنه يجب على أن أدخل فكرة العلية الغائية. ولذلك فإنني لا أستطيع أن أقرر بصورة دوجماتيكية أن الكائنات العضوية لا يمكن أن تكون نتاجًا للقوانين العلية الآلية. وأقول بدلاً من ذلك إنني لا أستطيع أن أعرف كيف يمكن أن ينطبق المبدأ العام لتفسير إنتاج الأشياء المادية عن طريق علية آلية

(1) J., 314; Bd., p. 294.

(2) J., 314-15; Bd., pp. 244-5.

في هذه الحالة، وإننى أجد نفسى مندفعًا لأن أنظر إلى هذه الكائنات على أنها غايات، على أنها تجسد غايات الطبيعة، حتى إذا لم تكن فكرة غاية الطبيعة واضحة لي تمامًا.

يلاحظ كانط أنه قد ظهرت طرق مختلفة في تاريخ الفلسفة لتفسير الغائية في الطبيعة. ويدرج هذه الطرق تحت عنوانين عامين هما: المثالية والواقعية. ترى المثالية أن هذه الغائية غير مدبرة وغير مخططة، بينما ترى الواقعية أنها مخططة ومدبرة. ويدرج كانط تحت عنوان المثالية كلاً من مذهب الذريين اليونان، الذى وفقاً له يرجع كل شيء إلى عمل قوانين الحركة، ومذهب إسبينوزا، الذى وفقاً له تنشأ الغائية بصورة حتمية، إذا جاز هذا التعبير، من طابع الجوهر اللا محدود، ويدرج تحت الواقعية كلاً من النزعة الحيوية (أعنى نظرية نفس العالم مثلاً) ومذهب المؤلّهة.

وقد اختيرت الأسماء بصورة غريبة. وأعنى أنه من الغريب والمدهش أن نسمي فلسفتى "ديمقريطس" و"أبيقور" بالمثالية. بيد أن المسألة الرئيسية التى يجب ملاحظتها هى أن مذهب المؤلّهة هو إلى حد بعيد المذهب الأكثر قبولاً لتفسير الغائية. لقد حاول "أبيقور" أن يفسر الغائية فى الطبيعة عن طريق الصدفة العمياء، بيد أنه بهذه الطريقة لم يتم تفسير أى شيء، ولا حتى الوهم فى حكمنا الغائى⁽¹⁾. ويؤدى مذهب إسبينوزا إلى نتيجة هى أن الكل غائى؛ لأن الكل ينتج من الجوهر بالضرورة، وهذا هو المقصود بالغائية. غير أن القول بأن شيئاً ما غائى؛ لأنه ببساطة شيء إنما يساوى القول بأنه لا شيء غائى. ويرى كانط أنه ليس من اليسير، بالفعل، دحض مذهب إسبينوزا عن الموجود الأسمى، بيد أن سببه هو أنه ليس مفهوماً فى المقام الأول. أما بالنسبة للمذهب الحيوى، فإنه لا يمكن تصور إمكان المادة الحية؛ لأن تصوره يتضمن تناقضاً؛ لأن عدم الحياة، أى القصور

(1) J., 325; Bd., p. 302.

الذاتى، يكون الطابع الجوهرى للمادة"⁽¹⁾. وبالتالي لا يتبقى لنا سوى مذهب المؤلّهة الذى يفوق كل أسس التفسير الآخر الذى تشير فيه الغائية فى الطبيعة إلى موجود أصلى يفعل بذكاء.

لكن على الرغم من أن مذهب المؤلّهة يفوق كل تفسيرات الغائية فى الطبيعة الأخرى، فإنه ليس فى مقدورنا أن نبرهن عليه. فما الذى تبرهن عليه الغائية الأكثر كمالاً فى النهاية؟ هل تبرهن على أن هناك موجوداً عاقلاً؟ كلا؛ إذ إنها لا تبرهن على شىء سوى أنه وفقاً لتكوين قوانا المعرفية، ووبربط التجربة بمبادئ العقل الأسمى، فإننا لا نستطيع أن نكون لأنفسنا مفهوماً عن إمكان عالم هكذا على الإطلاق إلا عن طريق التفكير فى علة أسمى له تعمل بتدبير وتخطيط. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نؤكد، من الناحية الموضوعية، القضية التى تقول إن هناك موجوداً أصلياً عاقلاً، وإنما فقط من الناحية الذاتية من أجل استخدام ملكة الحكم فى تأملها فى الغايات داخل الطبيعة، التى لا يمكن التفكير فيها وفقاً لآى مبدأ آخر غير مبدأ العلية المخططة والمدبرة (أى المقصودة) لعلّة أسمى⁽²⁾.

وبالتالى فإن فكرة الغاية فى الطبيعة هى، مرة أخرى، مبدأ منظم، تؤدى إلى قواعد للحكم تساعد على الكشف. وهذه القواعد مفيدة ونافعة، حتى بصورة لا فكاك منها، فى الحكم على الكائنات العضوية. وندفع بصورة طبيعية، أولاً، إلى مفهوم الطبيعة كلها من حيث إنها نسق من غايات، وثانياً، إلى مفهوم علة عاقلة للطبيعة. بيد أننا نعالج هنا مضامين فكرة ذاتية منظمة، ولا نعالج برهاناً موضوعياً. وفى الوقت نفسه لا يمكن بيان أن العلية الغائية مستحيلة فى الطبيعة. فنحن لا نستطيع، بالفعل، أن نفهم بطريقة إيجابية كيف يمكن أن تتفق العلية الآلية والعلية الغائية؛ أعنى كيف يمكن أن تخضع الأشياء، إن جاز هذا التعبير، لنوعين من القانون العلى فى نفس الوقت. بيد أن الإمكان يظل وهو أنها تتفق فى "الأساس الفائق للحس"

(1) J., 227; Bd., pp. 304-5.

(2) J., 335-6; Bd., p. 311.

للطبيعة، الذي ليس فى استطاعتنا أن نصل إليه. ويقتم لنا مذهب المؤلهة أفضل صورة للتفكير فى الكون، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن على الصدق الموضوعى له من الناحية النظرية.

١٠ - قبيل نهاية كتاب "نقد ملكة الحكم" يناقش كانط مرة أخرى أوجه القصور الموجودة فى اللاهوت الذى يقوم على فكرة الغائية فى الطبيعة (وأعنى اللاهوت - الطبيعى كما يسميه). وكما رأينا عندما ننظر إلى نقده للميتافيزيقا النظرية، فإن الدليل على وجود الله الذى يقوم على برهان تجريبيى وهو أن التخطيط والتدبير فى الطبيعة لا يمكن أن يؤدي بنا، فى واقع الأمر، إلا إلى مفهوم مُدبر ومخطط، أو مهندس للطبيعة. إنه لا يمكن أن يؤدي بنا إلى مفهوم علّة أسمى لوجود الكون، ولا يحدد أى صفة للمخطط والمدبر الذى يجاوز البشر سوى العقل أو الذكاء. وهو لا يستطيع أن يحدد الصفات الأخلاقية لهذا الموجود بوجه خاص. والآن يضيف كانط القول إن الدليل الطبيعى - اللاهوتى يستطيع أن يؤدي بنا، فى حقيقة الأمر، إلى "فهم فنى لغايات مبعثرة"^(١). أعنى أن التأمل فى أنواع معينة من الكائنات المادية (أعنى الكائنات العضوية) يؤدي بنا إلى عقل أو ذكاء يجاوز البشر ويتجلى فى هذه الكائنات. بيد أنه لا يؤدي بنا إلى مفهوم حكمة إلهية^(٢)، خلقت الكون كله لغاية نهائية أسمى. إن الدليل الطبيعى - اللاهوتى يقوم على وقائع تجريبية، والكون كله ليس واقعة تجريبية. إننا لا نستطيع أن نرجع الغايات "المبعثرة" التى نجدها فى الطبيعة إلى وحدة غاية نهائية واحدة.

ومع ذلك، إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر مختلفة، وهى وجهة نظر الوعى الأخلاقى، فإن الموقف سيختلف. إن القانون الأخلاقى يتطلب، كما رأينا فى

(1) J., 408; Bd., p. 363.

(2) J., 408; Bd., p. 363.

الفصل الرابع عشر، أنه يجب علينا ألا نسلّم بوجود عقل أو ذكاء يجاوز البشر، وإنما بوجود الله، العلة الأسمى، واللامتناهية لكل الأشياء المتناهية. ولا بد أن نتصور الله بأنه خلق الكون ويدعمه من أجل غاية نهائية. فما عساها أن تكون هذه الغاية؟ لا بد أن تكون الإنسان كما يرى كانط. "قيدون الإنسان ستكون الخليقة كلها صحراء جرداء، بلا فائدة، وبدون غاية نهائية"⁽¹⁾. بيد "أننا لا نعرف الإنسان من حيث إنه غاية الخليقة إلا من حيث إنه موجود أخلاقي"⁽²⁾. لا بد أن ننظر إلى غاية الخليقة على أنها غاية أخلاقية؛ على أنها التطوير الكامل للإنسان من حيث إنه موجود أخلاقي في مملكة الغايات المتحققة، وعلى أنها تتضمن، بالتالي، السعادة الإنسانية في الانسجام النهائي للنظام الفيزيائي والنظام الأخلاقي.

ومن ثم فإننا قد نميل إلى القول إن "اللاهوت الأخلاقي" يكمل ويدعم، من وجهة نظر كانط، نقص اللاهوت الطبيعي. وهو يتحدث أحياناً بهذه الطريقة. كما أنه يصر على أن اللاهوت الأخلاقي مستقل عن اللاهوت الطبيعي تماماً؛ بمعنى أنه لا يفترضه. إن اللاهوت الطبيعي هو "لاهوت طبيعي أسىء فهمه، فهو لا يقوم إلا من حيث إنه إعداد (أو مقدمة) للاهوت"⁽³⁾. إنه لا يُسمى لاهوتاً إلا عندما يستجد بمبادئ اللاهوت الأخلاقي. إنه لا يستحق في ذاته اسم اللاهوت؛ لأنه يمكن أن يؤدي أيضاً، وعلى أحسن تقدير، إلى "دراسة الشياطين"؛ التصور اللامحدود لقوة أو قوى تجاوز البشر. وبمعنى آخر بينما يُبقى كانط على تقديره واحترامه للدليل الطبيعي - اللاهوتي على وجود الله، فإنه يعطى أهمية كبرى للدليل الأخلاقي.

ومع ذلك فإن الدليل الأخلاقي "لا يقدم أي برهان يقيني من الناحية الموضوعية على وجود الله؛ إذ إنه لا يبرهن للشاك على أن هناك إلهاً موجوداً، ولكنه إذا أراد أن يفكر بطريقة تتسق مع الأخلاق، فإنه ينبغي عليه أن يسلم

(1) J., 410; Bd., p. 370.

(2) J., 413; Bd., p. 372.

(3) J., 410; Bd., p. 369.

بافتراض هذه القضية وفق قواعد عقله العملي"⁽¹⁾. إننا لا نستطيع أن نبرهن على الله أو صفاته. إنها مسألة إيمان أخلاقي، لا مسألة معرفة نظرية.

هذا الإيمان حر؛ إذ لا يمكن إجبار العقل على أن يرضى أو يقتنع بأى دليل نظري. بيد أنه تجدر ملاحظة أن كانط لا يقصد أن يقول إن هذا الإيمان الأخلاقي غير عقلي. فعلى العكس "الإيمان (من حيث إنه عادة، لا من حيث إنه فعل) هو طريقة أخلاقية لتفكير العقل فيما يخص الإيمان بذلك الذي لا يمكن بلوغه عن طريق المعرفة النظرية"⁽²⁾. ولكي تكون لدينا معرفة نظرية بالله لا بد أن نستخدم مقولات الفهم. لكن على الرغم من أن هذه المقولات يمكن استخدامها في التفكير في الله بصورة رمزية، فإن استخدامها لا يمكن أن يقدم لنا معرفة به؛ لأنها لا تقدم معرفة بالموضوعات إلا عن طريق وظيفتها من حيث إنها مبادئ مكوّنة للتجربة. والله ليس موضوعًا ممكنًا للتجربة عند كانط. وفي الوقت نفسه يقوم الإيمان بالله على العقل في استخدامه العملي أو الأخلاقي. ومن ثم لا يمكن أن يوصف بأنه غير عقلي.

وقد يبدو أن عودة كانط إلى موضوع اللاهوت الفلسفي في نهاية كتابه "تقد ملكة الحكم" هي حالة من التكرار لا داعي له. لكن على الرغم من أنه يحتوى على تكرار بالطبع، فإنه ليس زائدًا عن الحاجة بالفعل؛ لأنه إعادة تأكيد لوجهة نظره التي تقول إنه بينما تمكننا الأحكام الإستاطيقية والغائية من أن نتصور الطبيعة بأنها مجال ممكن لعلية غائية، فإن العقل العملي وحده هو الذي يقم لنا صورة محددة، إن جاز هذا التعبير، للواقع النوميئالي الذي تدل عليه، بغموض، التجربة الإستاطيقية وتجربة الغائية "الموضوعية" في نتائج معينة للطبيعة.

(1) J., 424, note; Bd., p. 381, note.

(3) J., 462; Bd., p. 404.

الفصل السادس عشر

كانط (٧): ملاحظات على الأعمال المنشورة بعد وفاته

الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء - الفلسفة
الترنسندننتالية وبناء التجربة - موضوعية فكرة الله -
الإنسان بوصفه شخصاً ومن حيث إنه كون صغير.

١ - ظهر كتاب "نقد ملكة الحكم" في عام ١٧٩٠. ومنذ عام ١٧٩٦ حتى عام ١٨٠٣، العام الذي سبق وفاته، اهتم كانط بإعداد مادة لعمل يعالج الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء. وهذا أمر ضروري من وجهة نظره، وذلك لملأ الفجوة في فلسفته. وقد نشر "إدكس" Adickes المسودات التي تركها كانط بالتفصيل تحت عنوان "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته"^(١). وقد نتوقع أنه فيما يتصل بتجميع ملاحظات تضم مادة لعمل منظم، سيكون هناك قدر كبير من التكرار. وفضلاً عن ذلك بينما أثمرت بعض المسائل بصورة نسبية، فإن مسائل أخرى ظلت غير مستثمرة. كما أنه ليس من اليسير على الإطلاق أن نبين باستمرار معنى أقوال كانط أو نجعل وجهات نظر متباينة ظاهرياً منسجمة. وبمعنى آخر، من النادر ألا يعجز الشارح أن يقرر بأى يقين كيف طور كانط تفكيره إذا كانت لديه الفرصة أن يفعل ذلك، ما الأفكار التي تغاضى عنها، وما الأفكار التي أبقى عليها، أو كيف وفق بدقة بين

(١) أعمال كانط المنشورة بعد وفاته متضمنة في المجلدين الواحد والعشرين والثاني والعشرين من طبعة برلين النقدية، وستقدم الإشارات بناء على المجلد والصفحة (المؤلف).

وجهات نظر يصعب علينا نحن على الأقل أن نوفق بينها. ولم تُهمل دراسة التسلسل الزمني للملاحظات مع صعوبات التفسير هذه. ولذلك فإن أى تفسير لتطور فكر كانط كما تظهر في "الأعمال المنشورة بعد وفاته" ترتبط بطبيعة كون الأمر افتراضياً ويحتوى على إشكال، إلى حد كبير، بيد أن هذا لا يعنى، بالطبع، أن العمل ليس ذا أهمية، أو أنه يمكن أن يُصرف عنه النظر من حيث إنه مذكرات سريعة وموجزة لرجل متقدم فى السن.

تقدم لنا ميتافيزيقا الطبيعة مفهوم المادة من حيث إنه ذلك الذى يخضع للحركة فى المكان^(١)، كما تقدم لنا قوانين المادة من حيث إنه يمكن تحديدها قبلياً. ومع ذلك فإن الفيزياء تهتم "بقوانين قوى المادة المتحركة من حيث إنها معطاة فى التجربة"^(٢).

وقد يبدو من الوهلة الأولى أن الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء ليس ضرورياً. بيد أن كانط ليس من أنصار هذا الرأى؛ لأن التجربة^(٣) ليست شيئاً معطى ببساطة؛ إذ إننا نكوّنها. وتفترض الفيزياء، إذا نظرنا إليها على أنها تهتم بقوانين قوى المادة المتحركة، شيئاً يناظر تخطيطاً للمفاهيم القبليّة لميتافيزيقا الطبيعة، تخطيطاً يكونّ الجسر بين ميتافيزيقا الطبيعة والتمثلات التجريبية. "لا بد أن (يتضمن) الانتقال من علم إلى علم آخر مفاهيم وسيطة معينة تُعطى فى العلم الأول وتطبق فى العلم الثانى، وتنتمى إلى مجال العلم الأول وإلى مجال العلم الثانى، وإلا فإن هذا التقدم لن يكون انتقالاً منتظماً، بل سيكون قفزة، لا يعرف فيها المرء أين سيصل، وعندما ينظر إلى الخلف، فإنه لا يعرف نقطة الانطلاق بالفعل"^(٤).

(1) XXI, p. 526.

(2) XXII, p. 497.

(3) توصف التجربة بأنها "الوحدة المطلقة لمعرفة موضوعات الحواس". XXII, p. 197. (المؤلف).

(4) XXI, pp. 525-6.

يبدو أن ما يبحث عنه كانط هو تخطيط للفيزياء، بمعنى استباقات البحث التجريبي للطبيعة؛ إذ إن الملاحظات التجريبية الخالصة لقوى المادة المتحركة لا يمكن أن تُسمى بالفيزياء، إذا كانت الفيزياء علمًا. إن الفيزياء من حيث إنها علم تتضمن نسقًا، ولا تتضمن تراكمًا من ملاحظات. ويحدث التنظيم وفقًا لمبادئ قَبَلِيَّة تقدم لنا، خطوطًا مرشدة في البحث التجريبي، إن جاز هذا التعبير، "لا نستطيع أن نأخذ شيئًا من العيان التجريبي سوى ما نقدمه نحن للفيزياء"⁽¹⁾. وبذلك "لا بد أن تكون هناك مبادئ قَبَلِيَّة بمقتضاها ترتبط القوى المتحركة بعضها مع بعض (أعني بمقتضى العنصر الصوري)، بينما يُنظر إلى القوى المتحركة في ذاتها (بناء على العنصر المادي، أعني الموضوع) تجريبيًا"⁽²⁾. ويمكن استتباط بعض الحقائق المحددة قَبَلِيًّا بالفعل، بيد أن لدينا استباقات محتملة عن البحث التجريبي للطبيعة؛ بمعنى أننا نعرف أن هذا أو ذاك لا بد أن يكون الحقيقة الواقعية، على الرغم من أن التحقق التجريبي هو وحده الذي يخبرنا ماذا تكون الحقيقة الواقعية.

ومن ثم فإن كانط يهدف إلى التوسع في "تخطيط ملكة الحكم لقوى المادة المتحركة"⁽³⁾. إن لدى ميتافيزيقا الطبيعة، التي تقدم لنا مفهوم المادة من حيث إنه ذلك الذي يخضع للحركة في المكان، ميلًا طبيعيًا إلى الفيزياء، أعني إلى تأسيس مذهب تجريبي منظم للطبيعة. ولكن حتى يكون ذلك ممكنًا، فإننا نحتاج إلى مفهوم وسيط. ويقدم مفهوم المادة من حيث إنه يمتلك قوى محرّكة هذا المفهوم الوسيط. وهذا المفهوم تجريبي من جهة ما، من حيث إن الذات تدرك قوى المادة المتحركة على أساس التجربة. بيد أنه قَبَلِي أيضًا من جهة أخرى؛ لأن علاقات القوى المتحركة بعضها ببعض تتضمن قوانين قَبَلِيَّة مثل: قانوني التجاذب والتنافر (أو الجذب والطرْد). وبذلك فإن مفهوم المادة من حيث إنه يمتلك قوى متحركة

(1) XXII, p. 323.

(2) XXI, p. 291.

(3) Ibid.

يقوم بوصفه مفهومًا وسيطًا بين ما هو قبلي بصورة خالصة، وما هو بعدى أو تجريبي بصورة خالصة. ويقترح كانط النظر إلى قوى المادة المتحركة على نحو مميز وهو: أن "قوى المادة المتحركة تنقسم بصورة أفضل وفقًا لترتيب المقولات؛ أعني وفقًا لكمها، وكيفها، وإضافتها، وجهتها"⁽¹⁾.

ومن ثم فإن "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" هي، من وجهة نظر ما، برنامج لتحقيق الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء. بيد أن هذا الانتقال يندرج تحت العنوان العام لبناء الذات للتجربة. ويشدد كانط في مسوداته كثيرًا على هذه الفكرة بالفعل، حتى إنه يبدو لبعض القراء أنه يشير إلى نسق مثالي خالص. وأريد الآن أن أقول شيئًا عن هذا الموضوع.

٢ - تحتل أفكار العقل الخالص مكانة بارزة ومهمة في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته". إن نسق الأفكار هو أساس إمكان التجربة كلها، كما يرى كانط. والفلسفة الترنسندنتالية هي نسق المعرفة التأليفية عن طريق مفاهيم قبليّة⁽²⁾. وإذا أخذنا هذه القضية بذاتها، فإننا قد نميل إلى تفسيرها بأنها تشير ببساطة إلى نسق مقولات الفهم ومبادئه القبليّة. غير أن ذلك لم يكن ما يضعه كانط في اعتباره بصورة دقيقة. فكلمة "نسق" التي تعني "نسقًا كاملاً لإمكان التجربة الممكنة كلها"⁽³⁾ هو نسق أفكار العقل الخالص. "إن الفلسفة الترنسندنتالية هي فلسفة خالصة (لا تختلط بعناصر تجريبية ولا بعناصر رياضية) في نسق أفكار العقل النظري التأملي والعقل العملي الأخلاقي، من حيث إن هذا يكون كلاً غير

(1) XXI, p. 291.

(2) XXI, p. 81.

(3) XXX, p. 104.

مشروط^(١). ويكون هذا النسق ممكنًا "عن طريق افتراض ثلاثة موضوعات، هي: الله، والعالم، وفكرة الواجب"^(٢)، أو نستطيع أن نقول عن طريق افتراض الله، والعالم، "والإنسان في العالم، من حيث إنه يخضع لمبادئ الواجب"^(٣)، أو من حيث إن الإنسان في العالم، نستطيع أن نقول إن "مجموع الموجودات هي الله والعالم"^(٤). وبذلك فإنه يمكن القول إن الفلسفة الترنسندنتالية هي "فكرتا الله والعالم"^(٥). كما إنه يمكن القول إن "وجهة نظر الفلسفة الترنسندنتالية القصوى تكمن في الفكرتين المرتبطتين بصورة متبادلة، وهما الله والعالم"^(٦). في فكرة الله نفكر في شمول (كل) الواقع الذي يفوق الحس، أو الواقع النوميئالي، وفي فكرة العالم نفكر في شمول (كل) الواقع المحسوس. وتتضمن كل فكرة منهما "نهاية عظمى" ونستطيع أن نقول إن "هناك إلهًا واحدًا وعالمًا واحدًا"^(٧).

وتكوّن هاتان الفكرتان معًا فكرة الكون. "إن شمول (مجموع) الأشياء؛ أعنى الكون يضم الله والعالم"^(٨). ولا يمكن أن يكون هناك شيء بدون الله والعالم. لكن على الرغم من أن هاتين الفكرتين مرتبطتان بالتبادل، فإن العلاقة بينهما ليست علاقة تساوى بسيطة؛ إذ إن العالم يخضع لله؛ أي إن ما هو محسوس يخضع لما يجاوز ما هو محسوس، والظاهري يخضع للنوميئالي. إن الله والعالم من حيث

(1) XXI, p. 77.

(2) XXI, p. 31.

(3) XXI, p. 32.

(4) XXI, p. 150.

(5) XXXI, p. 6.

(6) XXXI, p. 35.

(7) XXI, p. 20.

(8) XXX, p. 22.

إنهما "كيانان ليسا متساويين، فإن العالم يخضع لله بالفعل"^(١). وفضلاً عن ذلك فإن العلاقة بينهما تأليفية وليست تحليلية؛ أعني أن الإنسان، من حيث إنه ذات مفكرة، هو الذى يفكر فى هاتين الفكرتين ويربطهما. "الله، والعالم، والذات التى تربط الموضوعين معاً، الموجود المفكر فى العالم. الله، والعالم، وذلك الذى يربطهما فى نسق واحد، المبدأ المفكر المحايث للإنسان فى العالم"^(٢). ومرة أخرى "الله، والعالم، والأنا، الموجود المفكر فى العالم، الذى يربطهما معاً. الله والعالم هما موضوعا الفلسفة الترنسندنتالية، وهناك الإنسان المفكر (الموضوع، والمحمول، والرابطة)؛ الذات التى تربطهما معاً فى قضية واحدة"^(٣).

ولا يقصد كإنط أن فكرتى الله والعالم هما تصوران لموضوعين معطيين فى التجربة. فنحن نفكر فى الله والعالم بمعنى ما، بالطبع، على أنهما موضوعان؛ أعني أنهما موضوعان للتفكير، بيد أنهما ليسا معطيين بوصفهما موضوعين. إن الأفكار هى تفكير العقل الخالص من حيث إنه يكون نفسه من حيث إنه ذات مفكرة. إنها ليست مجرد تصورات، بل هى قوانين للتفكير تفرضها الذات على نفسها. إنها الاستقلال الذاتى"^(٤). وعن طريق التفكير تعطى هذه الأفكار نفسها موضوعاً وتكون نفسها من حيث إنها واعية. "إن الفعل الأول للعقل هو الوعي"^(٥). لكن "لا بد أن تكون لدى موضوعات لتفكيرى وأعيها، وإلا فإننى لن أعى نفسى (أنا أفكر لا تستلزم أنا موجود). إنه استقلال عقلى خالص؛ لأنه بدون ذلك سأكون

(1) XXII, p. 62.

(2) XXI, p. 34.

(3) XXI, pp. 36-7.

(4) XXI, p. 33.

(5) XXI, p. 105.

بدون أفكار... مثل الحيوان، بدون أن أعرف أنتى أكون"^(١). الأفكار تقدم مادة بناء الذات للتجربة، إن جاز هذا التعبير. "إن هذه التمثلات ليست مجرد تصورات، بل إنها أيضًا أفكار تقدم المادة لقوانين تأليفية قَبَلية عن طريق تصورات"^(٢). إن الله والعالم ليسا "جوهرين خارج أفكاري، وإنما هما تصوران نكوّن بواسطتهما لأنفسنا موضوعات عن طريق معارف تأليفية قَبَلية، وهما، من الناحية الذاتية، خالقان ذاتيان للموضوع الذي نفكر فيه"^(٣).

وبذلك يمكن تمثّل بناء التجربة بأنه عملية من العمليات التي يطلق عليها كانط اسم وضع ذاتي، أو صنع ذاتي، أو تكوين ذاتي، وهلم جرا. ومن فكرة العالم فصاعدًا، إن جاز هذا التعبير، هناك عملية متصلة من الرسم التخطيطي التي هي في الوقت نفسه عملية تموضع. وهذه العملية هي عمل الوضع الذاتي للذات النوميالية. ويمكن القول إن المقولات هي أفعال عن طريقها تضع الذات نفسها وتكوّن نفسها بوصفها موضوعًا من أجل التجربة الممكنة. والزمان والمكان، كما أكدنا مرارًا وتكرارًا عيانان ذاتيان خالصان، وليسا شينين أو موضوعين للإدراك؛ إنهما نتاجان أوليان للخيال؛ أعنى أنهما عيانان من صنع الذات. إن الذات تكوّن نفسها، أو تضع نفسها كموضوع؛ أعنى أنها تضع نفسها بوصفها أنا تجريبية وبوصفها الموضوع الذي يؤثر على الأنا التجريبية. وبذلك نستطيع أن نتحدث عن الذات من حيث إنها تؤثر على نفسها.

وبالتالي فإنه يمكن النظر إلى الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء، الذي تعالجه "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" حسب اعترافه، على ضوء هذه الخطة العامة؛ لأنه لا بد من بيان أن الأنواع الممكنة من القوى المتحركة في

(1) XXI, p. 82.

(2) XXI, p. 20.

(3) XXI, p. 21.

الطبيعة والأنواع الممكنة من الكيف الذي تخبره الذات في رد فعلها لهذه القوى يمكن أن تُستمد، عن طريق عملية الرسم التخطيطي، من الوضع الذاتى للذات. وعلى الأقل لا بد من بيان ذلك إذا أقررنا أن الذات نفسها هي التى تكون التجربة.

لا يحاول كانط أن يخفى الواقعة التى تقول إن نظرية بناء التجربة هذه عن طريق الوضع الذاتى للذات هي وجهة نظر مثالية بمعنى ما. "إن الفلسفة الترنسندنالية مثالية؛ من حيث إن الذات تكون نفسها"^(١). وفضلاً عن ذلك فإن هذه الفلسفة تشبه بصورة ملحوظة، على الأقل من الوهلة الأولى، فلسفة فشتنه، الذى نشر "أساس النظرية الكلية للعلم" عام ١٧٩٤. ويصبح التشابه أكثر دهشة عندما نجد كانط يفسر الشيء في ذاته بأنه طريقة تضع فيها الذات نفسها، أو تجعل نفسها موضوعها الخاص. إن الموضوع في ذاته (النومين) هو مجرد شيء عاقل، تضع الذات في تمثله نفسها"^(٢). "إنه التمثل المحض لنشاطه الخاص"^(٣). وتخطط الذات لوحدها، إن جاز هذا التعبير، أو تخطط لنشاطها الخاص بالتوحيد، في الفكرة السلبية للشيء في ذاته ويصبح مفهوم الشيء في ذاته فعلاً للذات التى تضع نفسها. إن الشيء في ذاته ليس "شيئاً حقيقياً"^(٤)، إنه "ليس واقعاً موجوداً، وإنما هو مبدأ فقط"^(٥)؛ إنه مبدأ المعرفة التأليفية القبلى بتعدد العيان الحسى بوجه عام وبقانون تنسيقها الذاتى^(٦). ويرجع هذا المبدأ إلى الذات في تكوينها للتجربة. إن التمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته ليس تمييزاً بين موضوعين، وإنما لا يصلح إلا بالنسبة للذات.

وفي نفس الوقت لا تبرر صنوف التشابه بين نظرية كانط عن بناء التجربة، كما أجملها أو كما أشار إليها مؤخراً في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته"،

(1) XXI, p. 85.

(2) XXII, p. 36.

(3) XXII, p. 17.

(4) XXII, p. 24.

(5) XXII, p. 34.

(6) XXII, p. 33.

ومثالية^(١) فشته الترנסدنتالية الذاتية تأكيدًا دوجماتيقيًا مؤداه أن كانط قد تخلى عن نظرية الشيء في ذاته في سنه المتأخرة، واستمد الواقع كله من الوضع الذاتى للذات النوميالية. والجزم بهذا يتطلب تشديدًا مفرطًا على استخدام مصطلحات معينة، والتشديد على عبارات معينة على حساب عبارات أخرى. فهناك فقرات وردت في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" مثلًا يبدو أنها تؤكد ببساطة نظرية الشيء في ذاته مرة أخرى، تلك النظرية الموجودة في كتاب "نقد العقل الخالص". وبذلك فإنه يقال لنا إنه على الرغم من أن الشيء في ذاته ليس معطى من حيث إنه موضوع موجود، ولا يمكن أن يُعطى هكذا بالفعل، فإنه مع ذلك يمكن تصويره والتفكير فيه (ومن حيث إنه يمكن تصويره والتفكير فيه بالضرورة)، ولا يمكن أن يُعطى، ولكن يجب التفكير فيه...^(٢). إن فكرة الشيء في ذاته فكرة متضايقة لفكرة الظاهرة. ويبدو أن كانط يمضى فى مناسبة أو مناسبتين إلى ما هو أبعد فى اتجاه مثالى أكثر مما يتوقع المرء. "إذا أخذنا العالم كظاهرة، فإنه يبرهن بدقة على وجود شيء ليس ظاهرة"^(٣). كما يبدو أنه يشير فى مناسبة ما إلى أن الشيء فى ذاته هو ببساطة الشيء الذى يبدو عند النظر إليه بصرف النظر عن ظهوره. وبالنسبة لاستخدام كلمة "مثالية" بالنسبة للفلسفة الترנסدنتالية، فإن ذلك لا يبدو أنه يتضمن أى وجهة نظر جديدة أو ثورية؛ لأن الفلسفة الترנסدنتالية هى، كما رأينا، نسق أفكار العقل الخالص. وعندما يشدد كانط فى "الأعمال المنشورة بعد وفاته" على طابع هذه الأفكار الاحتمالى (وليس القطعى)، فإنه لا يحيد عن نظرية كتبه النقدية.

ويبدو أن حقيقة الأمر هى أن كانط يحاول أن يبين فى "الأعمال المنشورة بعد وفاته" أنه يستطيع بداخل إطار الفلسفة النقدية أن يرد على اعتراضات أولئك

(١) ذاتى بمعنى أن المبدأ الأبعد للوجود والمعرفة هو الذات؛ و« ترנסدنتالى » بمعنى أن الذات هى الذات المحض أو الترנסدنتالية، وليست الأنا التجريبية، و« مثالية » بمعنى لا يوجد هناك عنصر لا يمكن رده فى مأل الأمر إلى الوضع الذاتى للذات أو الأنا الترנסدنتالية (المؤلف).

(2) XXXII, p. 23.

(3) XXI, p. 440.

الذين ينظرون إلى نظرية الشيء في ذاته على أنها غير متسقة ولا داعى لها. ومما هو مثير للخلاف والجدل بالفعل أن كانط عندما حاول أن يصيغ آراءه من جديد على نحو يرد فيه على نقاده ويبين أن فلسفته تتضمن بداخلها كل ما هو صحيح في تطوير فشته وآخرين اتجه بصورة ملحوظة نحو تحويل فلسفته إلى مثالية ترنسندنألية. بيد أن التسليم بذلك ليس هو نفس الشيء مثل التسليم بأنه تخلى عن وجهة النظر العامة التى تميز كتبه النقدية. ولا أعتقد أنه فعل ذلك.

٣ - وعندما نتجه إلى فكرة الله، فإننا نستطيع أن نلاحظ فى المقام الأول أن كانط يميز بدقة بين السؤال ماذا نعنى بلفظ "الله"؛ أعنى ما مضمون فكرة الله، والسؤال ما إذا كان الله موجودًا؛ أعنى ما إذا كان هناك موجود يمتلك المحمولات المتضمنة فى فكرة الله. "الله ليس هو نفس - العالم... إن مفهوم الله هو مفهوم موجود من حيث إنه علّة أسمى للأشياء فى العالم، ومن حيث إنه شخص^(١). يُتصور الله بأنه الموجود الأسمى، الذكاء (العقل) الأسمى، الخير الأسمى، الذى يحوز على حقوق ويكون شخصًا. كما أن "الموجود الذى تكون بالنسبة له كل الواجبات الإنسانية هى، فى نفس الوقت، أوامره، هو الله"^(٢). إن الإنسان يتصور الله ويفكر فيه بناء على الصفات التى تجعله (أى الإنسان) موجودًا فى المجال النوميألى، بيد أن هذه الصفات الموجودة فى فكرة الله ترتفع إلى الحد الأقصى أو إلى الدرجة المطلقة، إذا جاز هذا التعبير. إن الإنسان حر مثلاً، بيد أن وجوده يتضمن الاستقبال، وحرية ليست مطلقة. ومع ذلك فإننا نتصور الله من حيث إنه تلقائية أسمى وحرية أسمى، بدون استقبال وبدون تحديد؛ لأنه بينما يكون الإنسان موجودًا متأهياً ومزيجًا؛ بمعنى أنه ينتمى إلى المجالين النوميألى والفنوميألى، فإننا نتصور الله

(1) XXI, p. 19.

(2) XXI, p. 17.

بوصفه حقيقة نومينائية لا متناهية. إننا نتصور العالم بأنه كل (مجموع) الواقع المحسوس، بيد أننا نتصوره بأنه يخضع لقوة الله الخالقة ولإرادته المقدسة. إن العلاقة بين فكرتي الله والعالم ليست، كما رأينا، علاقة تساوي؛ إنها علاقة خضوع؛ بمعنى أننا نتصور العالم بأنه يعتمد على الله.

ومن ثم فإن بعض العبارات في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" تميل، إذا أخذناها بمفردها، إلى افتراض أن كانط لم يتخل عن أي فكرة عن أن هناك إلهًا موجودًا باستقلال عن فكرة الله. وبذلك بينما يفترض أن فكرة الله ضرورية، بمعنى أن العقل الخالص يفكر فيها ويتصورها بأنها مثال، فإنه يفترض أنها تمثل شيئًا نفكر فيه ونتصوره (أعني شيئًا عاقلًا)^(١). "إن مفهوم هذا الموجود ليس مفهوم جوهر بالفعل؛ أعني مفهوم شيء يوجد باستقلال عن أي تفكير، غير أن فكرة شيء نفكر فيه ونتصوره؛ أعني شيئًا عاقلًا، أو فكرة عقل يكون نفسه من حيث إنه موضوع للتفكير، وينتج، وفقًا لمبدأ الفلسفة الترنسندنتالية، قضايا قَبَلِيَّة ومثالا لا يكون بالنسبة لها شك في السؤال عما إذا كان هذا الموضوع يوجد؛ لأن المفهوم مفارق"^(٢).

ويؤكد هذا الاقتباس الأخير للوهلة الأولى على الأقل بوضوح أن فكرة الله هي مثال من صنع الإنسان، هي من خلق التفكير، وأنه ليس هناك موجود إلهي غير عاقل يناظر الفكرة. ويبدو أن كانط يبحث في موضوع آخر في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته"، بالفعل، عن دليل أخلاقي أكثر بساطة وأكثر مباشرة على وجود الله من الدليل الذي قدمه من قبل في كتابيه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي". وتعارض هذه الواقعة بوضوح وجهة النظر التي تقول إن كانط قد تخلى

(1) Ein Gedankending.

(2) XXI, pp. 32-3.

(3) XXI, p. 27.

في شيخوخته عن أي إيمان بالله من حيث إنه حقيقة موضوعية، وبصفة خاصة عندما يكون هناك دليل آخر لبيان أنه أبقى على هذا الإيمان حتى وفاته. حقاً إن "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" تتكون من مذكرات سريعة بالفعل، أي من أفكار خطرت ببال كانط ودوتها لاعتبار آخر، وليس من المدهش بالفعل إذا بدت في سلسلة من هذه الملاحظات خطط متباعدة من التفكير ليس في مقدورنا أن نجعلها منسجمة أو نوفق بينها. ومع ذلك لا بد أن نتذكر في الوقت نفسه أن الأفكار التي تعتبر عنها الفقرة الأخيرة من الفقرات التي ذكرناها يمكن أن يكون لها ما يوازيها، إلى حد كبير على الأقل، في كتابي "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي"، كما أن كانط يتطلع في هذين الكتابين إلى تبرير للإيمان بالله. ولذلك حتى إذا كان تباعد الآراء أكثر حدة في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" من التباعد الموجود في كتابيه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي"، فإنه ليس ظاهرة جديدة.

لقد بين كانط من قبل في كتابه "نقد العقل الخالص" أن فكرة الله، إذا نظرنا إليها على أنها من خلق العقل الخالص، هي، من وجهة نظره، فكرة عن "مثال ترنسندنتالي". فهي لا تعبر عن أي عيان لله، ولا يمكننا أن نستدل على وجود الله من الفكرة على الإطلاق. وتظهر هذه الآراء في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" من جديد. إنه ليس لدينا عيان عن الله. "فنحن نراه من حيث إنه في مرآة؛ لا نراه وجهاً لوجه"⁽¹⁾. ولذلك من المستحيل أن نستتبط وجود الله من فكرته⁽²⁾؛ وهذه الفكرة من خلق العقل الخالص، إنها مثال ترنسندنتالي. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أننا نتصور الله بأنه جوهر لا متناه، فإنه ليس جوهرًا ولا يمكن أن يكون جوهرًا؛ لأنه يجاوز مقولات الفهم الإنساني. ومن ثم إذا افترضنا في الحال وجهة النظر هذه، فإننا لا نستطيع أن نسأل، بصورة معقولة ولها معنى، عما إذا كان

(1) XXI, p. 33.

(2) تناقض بعض عبارات "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" للوهلة الأولى هذه العبارة. وستشير إليها حالاً (المؤلف).

هناك موجود إلهي يناظر فكرة الله، على الأقل من حيث إن الفكرة تتضمن التفكير في الله عن طريق المقولات. وتكرر هذه النتيجة مذهب "النقد الأول" إلى حد بعيد. غير أن كانط يستمر، كما رأينا، في "النقد الثاني" في تقديم تبرير أخلاقي أو عملي للإيمان بالله. ويقدم في «أعمال كانط المنشورة بعد وفاته» بعض الاقتراحات لتطوير هذا الخط من التفكير.

يبرر كانط الإيمان بالله من حيث إنه مسلمة من مسلمات العقل العملي في كتابه "نقد العقل العملي". فنحن نصل، أو نستطيع أن نصل، إلى إيمان بالله عن طريق التأمل في متطلبات القانون الأخلاقي من جهة التوفيق بين الفضيلة والسعادة. ويبدو أنه يهتم في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" بإيجاد انتقال أكثر مباشرة من الوعي بالقانون الأخلاقي إلى الإيمان بالله. ويتمثل الأمر المطلق بأنه يحتوى بداخله على قاعدة النظر إلى كل الواجبات الإنسانية على أنها واجبات إلهية. "يبدو أنه في العقل الأخلاقي العملي ينظر الأمر المطلق إلى كل الواجبات الإنسانية على أنها أوامر إلهية"⁽¹⁾. وأيضاً "ينظر إلى الكل على أنه في الله، أعنى في الأمر المطلق. إن معرفة واجباتي بأنها أوامر إلهية، يعلنها ويصرح بها الأمر المطلق"⁽²⁾. وبذلك "إن مفهوم الله هو مفهوم ذات تفرض إلزاماً خارج نفسى"⁽³⁾. إن الأمر المطلق هو بالنسبة لنا صوت الله، ويتجلى الله في الوعي بالإلزام الأخلاقي، عن طريق القانون الأخلاقي.

ويصر كانط على أن ذلك ليس دليلاً على وجود الله من حيث إنه جوهر يوجد خارج العقل الإنساني. كما أنه يصر على أنه لا شيء يُضاف إلى قوة القانون الأخلاقي بالنظر إليه على أنه أمر إلهي، وإذا لم يؤمن الإنسان بالله، لن تستبعد القوة الملزمة للأمر المطلق نتيجة لذلك⁽⁴⁾. ومن اليسير أن نفهم أن أولئك الذين

(1) XXI, p. 12.

(2) XXI, p. 15.

(3) Ibid.

(4) Cf., XXII, p. 64.

يركزون انتباههم على هذه العبارات يميلون إلى استنتاج نتيجة هي أن كلمة "الله" أصبحت عند كانط ببساطة اسمًا للأمر المطلق نفسه، أو اسمًا لإسقاط ذاتي خالص لصوت يتحدث عن طريق القانون الأخلاقي. غير أنه ربما لا يمكن أن يكون هناك دليل على وجود الله بناء على مقدمات كانط من حيث إنه جوهر معين. وإذا لم يكن كانط على استعداد لأن يرفض مذهب "تقد العقل العملي" الخاص باستقلال الإرادة، فإنه ينبغي عليه أن يقول إن القوة الأخلاقية للأمر المطلق لا تتوقف على نظرتنا إليه على أنه التعبير عن الأمر الإلهي. غير أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن الله لا يعدو أن يكون عنده سوى اسم للأمر المطلق. وما ينجم عن ذلك هو أننا لا نصل إلى الله أو نقترّب منه إلا عن طريق الوعي الأخلاقي. فليس هناك برهان نظري ممكن على وجود الله. وهذا هو مذهب "تقد العقل العملي"، لكن يبدو أن كانط يبحث في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" عن علاقة أكثر مباشرة بين الوعي بالإلزام والإيمان بالله. "الحرية وفق قوانين؛ أى الواجبات من حيث إنها أوامر إلهية. هناك إله" (١).

وفي ضوء هذه الرغبة لإيجاد تبرير أكثر مباشرة للإيمان بالله قد نفسر الفقرات الموجودة في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" التي تبدو للوهلة الأولى أنها تعادل صياغة الدليل القبلي، أو الأنطولوجي على وجود الله؛ إذ يخبرنا كانط مثلاً بأن "فكرته هي في الوقت نفسه إيمان به وبشخصيته" (٢). كما أن "فكرة الله المحض هي في الوقت نفسه مسلّمة بوجوده. إن تصوّره أو التفكير فيه والإيمان به هما قضية واحدة" (٣). وإذا كان ينبغي علينا أن نربط هاتين العبارتين بالعبارتين التي تقول "إن موجودًا ضروريًا هو الموجود الذي يكون مفهومه في الوقت نفسه برهانًا يكفي على وجوده" (٤)، فإننا نميل إلى افتراض أن كانط، بعد أن رفض الدليل

(1) XXII, p. 104.

(2) XXII, p. 62.

(3) XXII, p. 109.

(4) XXII, p. 113.

الأنطولوجى فى كتابه "نقد العقل الخالص"، شرع فى قبوله فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته". لكن من غير المحتمل كثيرًا أنه قام بأى شىء مما يشبه ذلك؛ إذ يبدو أنه لا يتحدث عن برهان نظرى، مثل الدليل الأنطولوجى المزعوم، وإنما عن "برهان كاف على الوعى الأخلاقى، أعنى من وجهة النظر العملية الخالصة، أو وجهة النظر الأخلاقية الخالصة". إن مبدأ أداء كل الواجبات من حيث إنها أوامر إلهية فى الدين يبرهن على حرية الإرادة الإنسانية... وهو فى الوقت نفسه، بالنسبة لمبادئ العقل العملية الخالصة، برهان على وجود الله من حيث إنه الإله الواحد"⁽¹⁾. وليست المسألة أنه يكون لدى فى البداية فكرة عن الماهية الإلهية، أستتبط منها وجود الله. وإنما المسألة هى بالأحرى أننى أنتقل عن طريق الوعى بالأمر المطلق إلى فكرة الله من حيث إنه يحدثنى من خلال القانون الأخلاقى وعن طريقه. وامتلاك هذه الفكرة عن الله والإيمان بالله هما شىء واحد. أعنى أن تصور الله بوصفه محايتًا لى؛ بوصفه ذاتًا تأمر من الناحية الأخلاقية، هو تصويره بوصفه موجودًا. بيد أن هذا الوعى بالله من حيث إنه محايت فى الوعى الأخلاقى هو "برهان لا يكفى" على وجوده إلا بالنسبة لهذا الوعى.

إذا كان هذا التفسير صحيحًا (ويصعب أن يكون المرء فى موقف يسمح له أن يحسم هذه المسألة بصورة قطعية)، فإننا نستطيع أن نقول ربما يقدم كانط، أو يفترض، مكافئًا أخلاقيًا، أو مماثلًا أخلاقيًا، للدليل الأنطولوجى. ويتصور المدافعون أن الدليل الأنطولوجى برهان نظرى على وجود الله من نوع يلزم بالموافقة، حالما يفهم بصورة صحيحة. ولا يسلم كانط بأن هناك أى دليل هكذا، بيد أن هناك شيئًا يماثله. إن تصور الله بأنه ذات تأمر من الناحية الأخلاقية، ذات محايتة فى الوعى الأخلاقى، هو أن يكون لدينا إيمان دينى به بأنه واحد وهو هو. غير أن هذا لا يعنى أن المرء يستطيع أن يستتبط وجود المشرع الإلهى نظريًا على نحو يجبر العقل بالموافقة من فكرة مجردة خالصة عن مشرع أخلاقى أسمى. إنه يعنى

(1) XXII, p. 111.

بالأحرى أنه بداخل الوعي الأخلاقي نفسه وبالنسبة له ترادف فكرة القانون من حيث إنها صوت مشرّع إلهي الإيمان بوجود الله. وامتلاك فكرة الله هذه هي، بالنسبة للوعي الأخلاقي، التسليم بوجوده. وقد لا يكون هذا خطأ من الدليل مقنعًا جدًا؛ لأن ما هو محل للخلاف والجدل أن هذا الدليل يساوي على المدى البعيد تحصيل حاصل مؤداه أن الإيمان بالله هو الإيمان به. بيد أنه يتضح على الأقل أن كانط يبحث عن منظور مباشر للإيمان بالله يقوم على الوعي الأخلاقي غير المنظور الذي طوّره من قبل في كتابه "نقد العقل العملي". وكيف طوّر كانط هذا المنظور الجديد، إذا كانت الفرصة قد سنحت له أن يفعل ذلك، فإن هذه مسألة لا نستطيع أن نبينها بالتفصيل بالتأكيد.

٤ - لقد رأينا أن التأليف بين فكرتي الله والعالم يتم عن طريق الإنسان، الذات المفكرة. إن هذا الأمر ممكن؛ لأن الإنسان في ذاته موجود بسيط، ومفهوم الإنسان مفهوم بسيط أو فكرة وسيطة؛ لأن الإنسان له قدم في كلا المعسكرين إذا جاز هذا التعبير. فهو ينتمي إلى كل من المجال الفائق للحس والمجال المحسوس؛ أعني أنه ينتمي إلى المجال النوميئالي والمجال الفنوميئالي (الظاهري)، ويخضع المجال المحسوس للمجال الفائق للحس عن طريق الوعي الأخلاقي. وبذلك يستطيع العقل الإنساني أن يتصور أو يفكر في مجموع (شمول) الوجود الفائق للحس في فكرة الله، ويفكر أو يتصور مجموع (شمول) الوجود الحسي في فكرة العالم، ويؤلف بين هاتين الفكرتين بافتراض علاقة بينهما تخضع بواسطتها فكرة العالم لفكرة الله.

إن القول بأن الإنسان ينتمي إلى النظام أو المجال المحسوس واضح جلي فهو جلي؛ لأنه ينتمي إلى فئة الكائنات الفيزيائية العضوية. ويخضع، من حيث إنه كذلك، لقوانين العلية المحددة. غير أن حياته الأخلاقية تظهر الحرية، وينتمي إلى النظام أو المجال النوميئالي، من حيث إنه حر. "إن الإنسان (أي الموجود في

العالم) هو فى الوقت نفسه موجود يملك الحرية، وهى خاصية خارج مبادئ العالم العلية، لكنها مع ذلك تنتمى إلى الإنسان^(١). وامتلاك الحرية هو امتلاك الروح. وبذلك فإن هناك موجودًا فوق العالم، هو روح الإنسان^(٢). وأن تكون حرًا بفضل مبدأ روحى هو أن تكون شخصًا. "إن الموجود الحى الجسمى ليس له نفس (أى إنه حيوان). فإذا كان شخصًا، فإنه يكون موجودًا إنسانيًا"^(٣). الإنسان شخص من حيث إنه موجود أخلاقى حر، وواع ذاتيًا.

هل هذا يعنى أن الإنسان ينقسم إلى عنصرين إن جاز هذا التعبير؟ واضح أنه يعنى أننا نستطيع أن نميز بين الإنسان من حيث إنه نوميّن (شئ فى ذاته) والإنسان من حيث إنه فنوميّن (ظاهرة). "ينتمى الإنسان فى العالم إلى معرفة العالم، بيد أن الإنسان من حيث إنه يعى واجبه فى العالم لا يكون ظاهرة، بل إنه نوميّن، ولا يكون شيئًا، بل شخصًا"^(٤). لكن على الرغم من أن الإنسان يملك هذه الطبيعة المزدوجة، فإن ثمة وحدة للوعى. "فأنا (الذات) شخص، ولا أعى ذاتى فحسب، بل إننى موضوع للعيان فى المكان والزمان، وبذلك فإننى أنتمى إلى العالم"^(٥). إننى أملك "الوعى بوجودى داخل العالم فى المكان والزمان"^(٦). وهذه الوحدة هى فى الوقت نفسه وحدة مبدأين، تتجلى فى الوعى الأخلاقى. "يوجد بداخلى واقع، يختلف عنى فى علاقة الفاعلية العلية، يؤثر على. وهذا الواقع، الحر، أى المستقل عن القانون الطبيعى فى المكان والزمان، يوجهنى داخليًا (أى إنه

(1) XXI, p. 42.

(2) Ibid.

(3) XXI, p. 18.

(4) XXI, p. 61.

(5) XXI, p. 42.

(6) XXI, p. 24.

يبررنى أو يديننى)، وأنا نفسى، الإنسان، هو هذا الواقع...^(١). وفضلاً عن ذلك فإن حريتى تستطيع أن تحول نفسها إلى فعل داخل العالم. "يوجد فى الإنسان مبدأ نشط غير أنه يفوق ما هو حسى، مستقل عن الطبيعة، وعن العلية الطبيعية، يحدد الظواهر ويُسمى بالحرية"^(٢).

لو أن كانط طورَ نظريته عن بناء التجربة، فإنه ربما استمد، بالفعل، الأنا التجريبية والإنسان من حيث إنه موجود ظاهرى من الوضع الذاتى للأنا النوميئالية أولاً فى تحقق الذات الأخلاقية. بيد أن قول ذلك يعنى أن نقول إن هناك أسساً فى فلسفة كانط لتطوير الموقف الذى قبله فشته. وقد أكد فشته أن مذهبه هو تطوير متسق للميول الداخلية للمذهب الكانطى. ومع ذلك فإننا نقابل بالأحرى المفهوم الميتافيزيقى للإنسان من حيث إنه الكون الصغير الذى يفكر فى الكون الكبير. إن الكون، كما يفكر فيه الإنسان بالفكرة المنظمة لله والفكرة المنظمة للعالم، هو إسقاط لطبيعة الإنسان المزدوجة. إن الفكرة لا تمثل موضوعاً معطى. ولا نستطيع أن نستدل على وجود الله من حيث إنه جوهر من فكرة الله المنظمة بوصفها المثال الترنسندنتالى. ومن حيث إننا نستطيع أن نتحدث عن وجوده بأنه معطى أو متجلى، فإنه لا يتجلى إلا للوعى الأخلاقى فى وعيه بالإلزام. غير أن ذلك يترك مشكلة الوجود الموضوعى لله محل شك وخلاف. فهل الواقع الذى يناظر لفظ "الله" هو ببساطة المبدأ الذى يفوق الحس فى الإنسان نفسه؛ أعنى الأنا النوميئالية؟ أو هل هو موجود يتميز عن الإنسان، الذى لا نعرفه إلا فى الوعى بالإلزام وعن طريقه؟. وأنا أعتقد من جانبى أن وجهة النظر الثانية تمثل اقتناع كانط، غير أننا لا نستطيع أن نقول إن المذكرات التى تكون "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" تجعل الإجابة جلية وواضحة جداً. فبالأحرى، هل العمل يوضح ميل المذهب الكانطى إلى أن ينقلب إلى مذهب عن المثالية الترنسندنتالية، يخضع الوجود للفكر، أو، بالأحرى،

(1) XXI, p. 25.

(2) XXI, p. 50.

يوجد بينهما في نهاية الأمر؟. لا أعتقد أن كانط نفسه قد أخذ هذه الخطوة الحاسمة مطلقاً. غير أن الميل للقيام بذلك متضمن في كتاباته، حتى إذا لم يكن كانط قد راقته اقتراحات فشته، وهي أنه ينبغي عليه أن يستبعد عنصر الواقعية في مذهبه، أو عنصر "الدوجماتيكية" على حد تعبيره. ومع ذلك فإنه ليس من الملائم أن نفسر فلسفة كانط ببساطة عن طريق علاقتها بالمثالية النظرية التي جاءت بعدها. وإذا أخذناها بذاتها، فإننا نستطيع أن نرى فيها محاولة أصيلة لحل مشكلة التوفيق بين مجالي الضرورة والحرية، ليس عن طريق رد المجال الأول إلى المجال الثاني، وإنما عن طريق إيجاد نقطة الالتقاء في وعي الإنسان الأخلاقي.

الفصل السابع عشر

عرض ختامي

- ملاحظات تمهيدية - المذهب العقلي الأوروبي -
- المذهب التجريبي البريطاني - عصر التنوير وعلم الإنسان -
- فلسفة التاريخ - عمانوئيل كانط - ملاحظات ختامية.

١ - لاحظتُ في تصدير هذا المجلد أن المجلد الرابع والخامس والسادس من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة"، التي تغطي فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، تكون ثلاثية؛ أعني أنه يمكن النظر إليها على أنها كل واحد. لقد كان هناك فصل تمهيدى في بداية المجلد الرابع يتصل بالموضوع الذي تناولناه في المجلدات الثلاثة. ووعدت أن أقدم عرضًا ختاميًا عامًا في نهاية المجلد السادس.

إن هدف هذا العرض الختامي ليس تقديم مجمل للفلسفات المختلفة التي ناقشناها في الثلاثية، وإنما تقديم محاولة لمناقشة طبيعة الأساليب الرئيسية للتفلسف، أو للحركات الفلسفية في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأهميتها، وقيمتها. ومن الضروري أن نحصر المناقشات في موضوعات معينة مختارة. وفضلًا عن ذلك، على الرغم من أن الإشارة ستكون إلى فلاسفة بالتأكيد، فإنه من الضروري أحيانًا أن نعالج حركات مركبة من التفكير، تضم فلسفات تختلف عن بعضها البعض في نواح مهمة، على الرغم من أنها تمثل أساليب متجانسة من التفلسف، أو حتى مذاهب متجانسة. وبمعنى آخر أقترح أن أطلق العنان لمناقشة أنواع مثالية، إن جاز هذا التعبير، ولتعميمات تحتاج إلى تعديل ملحوظ. وقد لا يكون هذا

الإجراء مستحسنًا في ذاته بالفعل، غير أنه يبدو لي أنه طريقة مشروعة لجذب الانتباه إلى خصائص معينة للتفكير الفلسفي في الفترة التي نحن بصدد الحديث عنها، شريطة أن نعالج الفلسفات المختلفة كلاً على حدة في موضع آخر.

٢ - لقد وجهنا الاهتمام في مقدمة المجلد الرابع إلى رغبة ديكارت في التغلب على مذهب الشك في عصر النهضة الذي تضمن مذهب الشك في إمكان حل المشكلات الميتافيزيقية وبلوغ الحقيقة عن طريق الميتافيزيقا، ورأينا أنه نظر إلى الرياضيات على أنها نموذج للاستدلال الواضح واليقيني. لقد أراد أن يعطى للفلسفة وضوحًا و يقينًا يماثل وضوح الرياضيات و يقينها، وأن يستل من المنهج الرياضى، إن جاز هذا التعبير، منهجًا يمكن العقل من أن ينتقل على نحو منظم من خطوة إلى خطوة بدون غموض أو خطأ.

ومن المفهوم بسهولة أن ديكارت نظر إلى الرياضيات على أنها نموذج للاستدلال عندما يتذكر المرء دراساته الرياضية الخاصة ومواهبه والتطورات المعاصرة في هذا الموضوع. وليس هناك شيء غير عادى في هذا النموذج من التفكير الفلسفى تأثر بعوامل غير فلسفية؛ لأنه على الرغم من أن الفلسفة لها اتصال أو استمرار خاص بها؛ بمعنى أننا نستطيع أن نقدم تفسيرًا معقولاً لتطورها الفلسفى، فإن هذا الاتصال ليس مطلقًا، كما لو كانت الفلسفة انتهجت طريقًا منعزلاً تمامًا، بدون علاقة بعوامل ثقافية أخرى. إنها يمكن أن تتأثر بعوامل أخرى بطرق متنوعة. فهى يمكن أن تتأثر، بمفهوم المنهج الملائم الذى يجب أن يُستخدم مثلاً. وميل ديكارت للنظر إلى الرياضيات على أنها تقدم نموذجًا للمنهج هو مثل ينطبق على ما نقوله. ومثال آخر هو المحاولات الحديثة لتفسير الميتافيزيقا بأنها فروض ذات عمومية أكثر اتساعًا من فروض العلوم الجزئية، وهو تفسير يعكس تأثير نموذج غير فلسفى، وهو منهج الفيزياء الحديثة الفرضى - الاستنباطى. كما أن الفلسفة يمكن أن تتأثر بعوامل غير فلسفية فيما يختص بموضوعها، أو التشديد على

موضوع معين، أو موضوعات معينة. فلقد تأثرت الفلسفة في العصور الوسطى باللاهوت "ملكة العلوم" بقوة. وفي الحقب الأولى من القرن التاسع عشر يمكن أن نرى الوعي بالتطور التاريخي، الذي وجد تعبيراً في تطور العلم التاريخي، منعكساً في مذهب هيغل. ولقد أظهرت الماركسية بجلاء تأثير الوعي المتزايد بالدور الذي تلعبه العوامل الاقتصادية في تاريخ الحضارة والثقافة. ولم تدن فلسفة "برجسون" كثيراً للفرض العلمي الخاص بالتطور فحسب، وإنما لدراسات السيكولوجيين وعلماء الاجتماع أيضاً. وتأثر تفكير "وايتهد" بالانتقال من الفيزياء الكلاسيكية إلى الفيزياء الحديثة. كما أن الفلسفة يمكن أن تتأثر بعوامل غير فلسفية فيما يختص بصياغة مشكلاتها. فمشكلة العلاقة بين النفس والبدن مثلاً هي مشكلة كلاسيكية ومشكلة راهنة؛ بيد أن تطور العلوم الجزئية أثر في الطرق التي قدمت بها المشكلة نفسها إلى فلاسفة مختلفين. وقد أدى تطور علم الميكانيكا إلى المشكلة التي قدمت نفسها إلى فلاسفة القرن السابع عشر على نحو ما، بينما أعطت التطورات الحديثة في علم النفس صبغة مختلفة، إن جاز هذا التعبير، للمشكلة في نظر مفكرين جاءوا فيما بعد. ويمكن أن نتحدث عن المشكلة نفسها بمعنى ما، يمكن أن نتحدث عن "المشكلة الخالدة"، لكننا نستطيع أن نتحدث عن مشكلات مختلفة بمعنى آخر؛ أعني أنه يجب أن نضع في الاعتبار مشكلات مختلفة لها صلة بالموضوع تؤثر في تصورنا للمشكلة الأساسية وصياغتها.

إن الحديث بهذه الطريقة هو ببساطة معرفة وقائع تجريبية؛ إنه ليس ادعاء النظرية التي تقول إن الحقيقة نسبية. فمن السخف، بالفعل، أن ننكر الوقائع التاريخية التي يلجأ إليها الذين يتمسكون بنظرية النسبية تدعيماً لموضوعهم. بيد أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن التسليم بالوقائع التاريخية يستلزم قبول الموضوع الذي يقول إنه يجب الحكم على مذاهب الفلسفة ببساطة فقط عن طريق سياقاتها ومواقفها التاريخية، وإن الأحكام المطلقة عن صدق أو كذب القضايا التي تتكون منها لا تكون ممكنة. ويصعب أن ننكر أنه مع تطور الفلسفة (أعني عقول

الفلاسفة) قد تأثرت بعوامل غير فلسفية. بيد أنه لا يزال متاحًا لنا أن نناقش عما إذا كانت القضايا التي صرح بها الفلاسفة صادقة أو كاذبة، بدون إشارة إلى هذه العوامل.

وإذا رجعنا إلى إعجاب ديكارت بالنموذج الرياضي، فإننا نستطيع أن نتذكر أن فلاسفة عقليين روادًا آخرين في الفترة الحديثة بعد كانط تأثروا بهذا النموذج أيضًا. غير أن ما يُسمى بـ "المذهب العقلي"^(١) في تاريخ فلسفة القرن السابع عشر لا يكمن ببساطة في اهتمام بالمنهج. ومن الطبيعي أن نتصور الفلسفة بأنها لديها القدرة على زيادة معرفتنا بالواقع^(٢). وهذا توقع مباشر، وأي شك في قدرة الفلسفة في هذه الناحية ينتج التوقع، ولا يسبقه. ومن ثم ليس من المعقول أن يميل النجاح الوحيد لتطبيق الرياضيات في علم الفيزياء منذ عصر النهضة فصاعدًا ببعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن تطبيق منهج في الفلسفة يشبه منهج الرياضيات لا يمكنهم فحسب من تنسيق ما عُرف من قبل، أو من إعطاء صورة المعرفة، إن جاز هذا التعبير، لقضايا صادقة، لكنها لم يُبرهن عليها منطقيًا، وإنما يمكنهم أيضًا من زيادة معرفتنا عن طريق استنباط حقائق غير معروفة. إن فكرة استخدام الرياضيات من أجل تقدم العلم الفيزيائي ليست جديدة بالتأكيد. فقد أصر "روجر بيكون" مثلًا على الحاجة إلى مثل هذا الاستخدام في القرن الثالث عشر. بيد أننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نتحدث، بالفعل، عن النجاح المذهل لتطبيقها في الفيزياء حتى عصر النهضة. ومن ثم من الطبيعي أن يهتم بعض مفكري عصر ما بعد النهضة بتطبيق

(١) لا يعني المذهب العقلي في هذا السياق ببساطة، كما أشرنا في المدخل إلى المجلد الرابع، محاولة لإقامة الفلسفة على العقل بدلًا من استبصارات صوفية. ويجب ألا يفهم اللفظ بالمعنى الذي أعطى له في العصور المتأخرة؛ أعني من حيث إنه يتضمن إنكارًا للدين الموحى به، وربما لكل دين. فقد كان يُستخدم، بالفعل، بهذا المعنى في القرنين السابع عشر والثامن عشر، غير أن اللفظ لم يُستخدم بهذه الطريقة عندما نتحدث عن ديكارت بوصفه فيلسوفًا عقليًا مثلًا (المؤلف).

(٢) استخدم لفظ "واقع" مفضلًا إياه على لفظ "العلم"؛ لأن المعرفة التي نحن بصددتها قد تخص موجودًا، هو الله، يجاوز العالم (المؤلف).

منهج يماثل منهج الرياضيات في الفلسفة لزيادة مجال معرفتنا بالواقع. وبمعنى آخر لم يهتم الفلاسفة العقليون بعلم المنهج فحسب، بل اهتموا أيضاً باستخدام المنهج الملائم لاكتشاف حقائق جديدة، ولزيادة معرفتنا الوصفية بالواقع.

ومن ثم إذا وضعنا معاً فكرة تقديم منهج للفلسفة يماثل منهج الرياضيات وفكرة استنباط قضايا أخرى تقدم لنا معلومات جديدة واقعية عن الواقع من قضايا تمت البرهنة عليها من قبل، فإننا نحصل على فكرة نسق استنباطي للفلسفة يشبه الرياضيات في صورتها الاستنباطية، ولكنه يختلف عنها بمعنى أن نسق الفلسفة يقدم لنا حقائق عن الواقع الموجود. وليس هدفي أن أشير إلى أن هذا التمييز قد أقره مفكرو عصر النهضة وما بعد عصر النهضة بصورة عامة وكلية. فلم يتصور "جاليليو" مثلاً الرياضيات بأنها علم صوري خالص يبين مضامين تعريفات وبديهيات تم اختيارها بحرية، بل تصورهما بأنها تفتح لنا قلب الطبيعة المحض؛ أعني أنه تصورهما بأنها تمكّنا من أن نقرأ كتاب الطبيعة. ومع ذلك فإنه يتضح أن قضية عن خصائص مثلث، مثلاً، لا نخبرنا بأن هناك موضوعات مثلثية، في حين أن الفلاسفة العقليين العظام في العصر الحديث السابقين على كانط تصوروا أنفسهم بأنهم مهتمون بالواقع الموجود.

ومن ثم فإن التطبيق الناجح للرياضيات في العلم الفيزيائي يفترض بصورة طبيعية أن العالم معقول أو "عقلي". وبذلك يرى "جاليليو" أن الله قد كتب كتاب الطبيعة بخصائص رياضية إذا جاز هذا التعبير. وإذا كان يجب أن تكون الفلسفة نسقاً استنباطياً، بالفعل، وتقدم لنا في الوقت نفسه معلومات واقعية يقينية عن العالم، فمن الضروري أن نفترض، بجلاء، أن العالم هو من هذا النوع حتى إنه يكون ممكناً بالنسبة للفلسفة أن تفعل ذلك. ويعني ذلك في الممارسة أن العلاقة العلية تشبه علاقة التضمن المنطقي. ونجد بين الفلاسفة العقليين الميل لصنع هذا التشابه.

دعنا الآن نفترض أن العالم نسق عقلي بمعنى أن له بناءً عقلياً لا يستطيع الفيلسوف أن يكونه عن طريق عملية الاستنباط. ومن ثم يمكن تمثل الفلسفة بأنها

انكشاف العقل نفسه، على نحو حتى إن التطوير النسقي للمعرفة الفلسفية يبين لنا البناء الموضوعي للواقع، لكن إذا كان يمكن بناء الواقع من جديد عن طريق عملية استنباطية تمثل الانكشاف - الذاتى للعقل، فإنه ليس من الطبيعي أن نسلّم بنظرية عن الأفكار تكون فطرية على الأقل في واقع الأمر؛ لأن الانكشاف - الذاتى يعنى تطوير النسق الفلسفى عن طريق العقل من مصادره الخاصة إذا جاز هذا التعبير. ويُتصور النسق فى العقل فى صورة أفكار توجد بالفعل منذ البداية، حتى على الرغم من أن التجربة قد تكون فرصة مناسبة لها لتصبح فعلية. ولا أعنى الإشارة إلى أن نسقاً استنباطياً من أنساق الفلسفة يستلزم نظرية عن أفكار فطرية بالضرورة. بيد أنه إذا تمثناه بأنه انكشاف للعقل ذاته، وإذا كان هذا الوصف لا يعنى شيئاً سوى تطوير المضامين المنطقية لتعريفات وبديهيات يقينية تم اختيارها بحرية أو أُستمدت بطريقة ما من التجربة، فإنه يبدو أن تعديلاً ما لنظرية الأفكار الفطرية ضرورى. وتتاسب نظرية الأفكار الفطرية الفعلية بوضوح مفهوم الانكشاف الذاتى للعقل أو للذهن بصورة أفضل من نظرية الأفكار الفطرية الواقعية.

وإذا كان ينبغى أن تقوم الفلسفة على أفكار فطرية فعلية، وإذا كان لا بد أن تصدق نتائجها على الواقع بالتأكيد، فإنه يتضح أن هذه الأفكار يجب أن تمثل استبصارات فعلية فى ماهيات موضوعية. وفضلاً عن ذلك فإننا نحتاج إلى تأكيد مؤداه أننا نعالج واقعاً موجوداً فى عملية الاستنباط الفلسفى، ولا نعالج ببساطة مجال الإمكان. ومن ثم يمكننا أن نفهم شغف الميتافيزيقيين العقليين بالدليل الأنطولوجى على وجود الله؛ لأنه إذا كان صحيحاً، فإنه يسمح باستدلال مباشر على وجود الواقع النهائى، أو الله، أو الموجود الضرورى والكامل بصورة مطلقة من الفكرة.

كيف يكون هذا الدليل مفيداً فى البناء الاستنباطى لبنية الواقع؟ إذا أكدنا المماثلة بين تطوير نسق استنباطى خاص بالرياضيات وبناء نسق فلسفى، فإننا نندفع إلى أن نبدأ فى الفلسفة بقضية تعبر عن وجود الموجود النهائى (أعنى قضية

نأخذها على أنها تماثل البديهيات الأساسية في الرياضيات)، ونستتبط موجودًا متناهياً بتشبيه العلاقة العلية بعلاقة التضمن المنطقي. ومن ثم فإننا نحتاج إلى التيقن من وجود المبدأ الأولي الميتافيزيقي أو الموجود النهائي. ويناسب الدليل الأنطولوجي، الذي ينتقل مباشرة من فكرة هذا الموجود إلى وجوده، متطلبات نسق استنباطي خالص أكثر من دليل بَعْدِي يستدل على وجود الله بصورة واضحة من وجود موجود متناه؛ لأننا نريد أن ننتقل، بلغة منطقية، من مبدأ إلى نتيجة، وليس من نتيجة إلى مبدأ.

إن التفسير السابق للمذهب العقلي هو وصف لنوع مثالي بالتأكيد، هو وصف لما قد يُسمى بالمذهب العقلي الخالص أو المثالي. ولا يمكن تطبيقه بدون تعديل لمذاهب الفلسفة الأوروبية العظيمة السابقة على كانط. ومن المذاهب العقلية الرئيسية الثلاثة التي ناقشناها في المجلد الرابع مذهب إسبنوزا الذي يقترب من الوصف إلى حد كبير. ولم يبدأ ديكارت بالواقع النهائي كما رأينا، وإنما بدأ بوجود الأنا المتناهية من حيث إنها ذات مفكرة. ولم يعتقد أن وجود العالم يمكن استتباطه من وجود الله. وبالنسبة لـ "ليبنس" فإنه يميز بين حقائق ضرورية، أو حقائق العقل، وحقائق ممكنة، أو حقائق الواقع. لقد مال إلى تقديم هذا التمييز بالفعل من حيث إنه يتوقف على معرفتنا المتناهية، بيد أنه قام به مع ذلك. ولم يسلم بأنه يمكن أن نستتبط منطقيًا خلق المونادات التي توجد بالفعل من الماهية الإلهية عن طريق عملية استدلال تقوم على مبدأ عدم التناقض. ولكي يفسر الانتقال من نظام ماهيات ضرورية إلى نظام صنوف من الوجود الممكنة لجأ إلى مبدأ الكمال أو مبدأ الأحسن بدلاً من مبدأ عدم التناقض.

لكن على الرغم من أن وصف المذهب العقلي الذي قدمته سابقاً لا يمكن أن ينطبق على كل تلك المذاهب التي تُسمى بوجه عام مذاهب الميتافيزيقا العقلية بدون تعديل، فإنه يمثل ميلاً يوجد فيها كلها. وقد أشرت في ملاحظاتي التمهيديّة لهذا الفصل إلى أنني سأستخدم أنواعاً مثالية من أجل مناقشة أساليب مختلفة من التفلسف، وأهتم بتعليمات تحتاج إلى تعديل، في تطبيقها على حالات وأمثلة جزئية.

ويصعب، كما أعتقد، أن نناقش نظرية الأفكار الفطرية بالتفصيل؛ لأنه يبدو لي أن نقد "لوك" لها، في خطوطها الأساسية على الأقل، من حيث إنها فرض لا داعي له، له ما يبرره بوضوح. فإذا كانت نظرية الأفكار الفطرية الحقيقية لا تعنى سوى أن الذهن لديه القدرة على تكوين أفكار معينة، فإن كل الأفكار ستسمى فطرية. بيد أنه في هذه الحالة لن تكون هناك ميزة في وصفها بأنها هكذا. فالنظرية لا يمكن أن تكون لها ميزة إلا إذا لم نستمد أفكاراً معينة من التجربة، بينما يمكن أن نستمد أفكاراً أخرى منها. لكن ما معنى أن نستمد أفكاراً من التجربة. إذا رددنا التجربة، بالطبع، إلى استقبال الانطباعات (على حد تعبير هيوم)، وإذا تصورنا الأفكار بأنها آثار آلية، أو تمثيلات فوتوغرافية للانطباعات، فسيكون من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل، أن نفسر أفكاراً معينة بأنها مستمدة من التجربة. إنه ليس لدينا انطباعات عن الكمال المطلق، أو اللاتناهي المطلق مثلاً. بيد أننا لو سلمنا في الحال بنشاط الذهن البناء، فإنه لن يبدو ضرورياً على أقل تقدير أن نسلم بأن فكرة عن الكمال المطلق مثلاً سيكون قد غرسها الله أو تكون فطرية. إن الفكرة إذا كانت ترادف حدساً (عياناً) عن كمال مطلق، بالفعل، فإننا لن نستطيع أن نفسر أصلها عن طريق نشاط الذهن المؤلف الذي يقوم على تجربة الكمال المتناهي والمحدود. بيد أنه لا يبدو أن يكون هناك سبب يكفي للقول بأننا لدينا حدساً عن كمال مطلق، وتناهي مطلق. ويمكننا أن نقدم تفسيراً تجريبياً لأصل هذه الأفكار، شريطة ألا نفهم الاستمداد من التجربة بأنه يعنى تمثلاً فوتوغرافياً للمعطيات المباشرة للإدراك الحسى والاستبطان. إنها ليست نظرية الأفكار الفطرية التي تؤكد استحالة منطقية؛ إذ يبدو، بالأحرى، أنها تكون فرضاً لا داعي له يمكن أن ينطبق عليه مبدأ الاقتصاد، أو مبدأ نصل أوكام بصورة مفيدة⁽¹⁾. إنه يمكن تحويل النظرية، بالتأكيد، بالطريقة التي حولها كانط في نظريته عن المقولات القبئية، التي هي قوالب للمفاهيم إذا جاز هذا التعبير، وليست مفاهيم أو أفكاراً بالمعنى العادى.

(1) صيغة هذا المبدأ هي "لا ينبغي علينا أن نكثر من افتراض وجود كائنات بغير مبرر". وقد قال أوكام هذا المبدأ بمناسبة الخلاف الذي كان قائماً بين الاسميين والواقعيين حول الأسماء الكلية مثل: إنسان، حيوان، ... (المترجم).

بيد أنه حالما تتحول بهذه الطريقة، فإنها لم تعد تؤدي وظيفتها الأصلية الخاصة بتكوين أساس لمذهب ميتافيزيقي بالمعنى الذي فهم به الفلاسفة العقليون السابقون على كانط الميتافيزيقا.

إن رفض نظرية الأفكار الفطرية لا بد أن يستلزم رفض المثال العقلي بالتأكيد، إذا أخذناه على أنه مثال استتباط مذهب عن الواقع من مصادر الذهن نفسه دون لجوء أو استعانة بالتجربة. غير أن هذا المثال يتضمن نظرية الأفكار الفطرية الحقيقية. لكن رفض هذه النظرية لا يستلزم بالضرورة رفض مثال ميتافيزيقا استتباطية من حيث إنها كذلك؛ لأننا يمكن أن نصل إلى المبادئ الأساسية لهذه الميتافيزيقا على أساس التجربة؛ أعني أن التجربة قد تكون الفرصة المناسبة لتيقننا من صدق قضايا ميتافيزيقية أساسية معينة. خذ القضية التي تقول "كل شيء يخرج إلى حيز الوجود، فإنه يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية". إنه يمكن الحصول على فكرتي الخروج إلى حيز الوجود، والعلية عن طريق التجربة؛ فهما ليستا فكرتين فطريتين^(١). وفضلاً عن ذلك فإن الفكرتين مختلفتان وتتميز كل منهما عن الأخرى. إننا لا نحصل على فكرة العلية عن طريق التحليل المحض لفكرة الخروج إلى حيز الوجود، بمعنى يجعلنا نقول إن القضية التي نحن بصدد الحديث عنها هي تحصيل حاصل. ومن ثم فإن القضية تأليفية (تركيبية). بيد أنه إذا كانت القضية تعبير، كما أعتقد أن يكون الأمر هكذا، عن استتباط موضوعي ضروري، فإنها لن تكون قضية تأليفية بعديّة، بمعنى تعميم تجريبي قد يتبين أنه يسلم باستثناءات. إنها، على العكس، قضية تأليفية قبليّة، ليس بمعنى أنها فطرية، وإنما بمعنى أن صدقها مستقل منطقيًا عن التحقق التجريبي^(٢). وإذا كان هناك عدد

(١) يمكن التعبير عن هذا القول "بطريقة لغوية"، بدون استخدام كلمة "فكرة". فقد نقول، مثلاً، إننا نتعلم معاني الألفاظ عن طريق التجربة، أو عن طريق التعريف القاطع (المؤلف).

(٢) لقد استخدمت مصطلح كانط "قضية تأليفية قبليّة". ويمكن أن يكون استخدام هذا المصطلح الخاص مضللاً؛ لأنه على الرغم من أنني أتفق مع كانط في أن هناك قضايا لا تكون تحصيل حاصل، ولا تعميمات تجريبية محتملة، فإنني لا أقبل تفسير كانط لحالتها. فهي تعبير، من وجهة نظري، عن استتباط في البناء العقلي الموضوعي للوجود. لكن المصطلح مناسب، ويستخدم اليوم باستمرار بدون أن يتضمن، أو يُعتقد أنه يتضمن، التفسير الخاص بكانط (المؤلف).

من القضايا من هذا النوع، فإنه قد يكون من الممكن أن نعطي للميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا صورة علم استنباطي.

ومع ذلك فإنه لا ينجم عن ذلك بالتأكيد أننا نستطيع أن نستنبط قضايا وجودية من قضايا من النوع المشار إليه. إن القضية التي تقول "كل شيء يخرج إلى حيز الوجود يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية" تقرر أنه إذا خرج أي شيء إلى حيز الوجود، فإنه يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية. إنها لا تقرر أنه ليس هناك أي شيء خرج إلى حيز الوجود، أو يخرج إلى حيز الوجود، أو سيخرج إلى حيز الوجود. ولا نستطيع أن نستدل من القضية النتيجة التي تقول إن هناك أي شيء من هذا النوع أو سيكون هناك شيء من هذا النوع. وبصورة أكثر دقة لا نستطيع منطقيًا أن نستدل على نتيجة وجودية من قضيتين، لا تكون إحداها قضية وجودية. إننا قد نستطيع مثلاً أن نستدل على قضية أو قضايا تصدق على أي موجود متناه. إذا كان هناك أي موجود متناه، بيد أننا لا نستطيع أن نستدل على أن هناك موجودًا متناهيًا في واقع الأمر. وبمعنى آخر إذا افترضنا أنه يمكن أن تكون هناك قضايا تأليفية قَبَلية، فإنه ينجم عن ذلك أننا نستطيع أن نستدل على تخطيط لواقع بمعنى مجموعة من قضايا تصدق على أشياء موجودة إذا كانت هناك أي أشياء موجودة. غير أننا لا نستطيع أن نستدل على أن هذا الشرط يتحقق في الواقع. إننا نبقى داخل مجال الإمكان.

وفضلاً عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نستدل إلا على قضايا متشابهة من القضايا التي تقرر ما يجب أن يصدق على كل شيء موجود؛ أعني أننا لا نستطيع أن نستدل من قضايا ضرورية على قضايا ممكنة، عكسها ممكن. ويصدق ذلك سواء قصرنا القضايا الضرورية على قضايا المنطق الصوري أو على قضايا الرياضيات، أو سواء سلّمنا بمبادئ ميتافيزيقية صادقة بالضرورة. وبمعنى آخر إذا بدأنا بمقدمات تنتمي إلى ميتافيزيقا عامة أو إلى الأنطولوجيا ثم انتقلنا بصورة استنباطية، فإننا نظل داخل مجال الميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا. ولا نستطيع

أن نستدل من هذه المقدمات على القضايا الصادقة التي تنتمي إلى قوام علم جزئي. إننا نستطيع، بالتأكيد، أن نطبق مبادئ ميتافيزيقية تصدق بالضرورة على كل شيء متناه مثلاً على أنواع معينة من أشياء متناهية. غير أن هذا ليس هو الشيء نفسه مثل الاستدلال على قضايا الكيمياء، أو علم النبات، أو علم الطب من مقدمات ميتافيزيقية. إذا افترضنا أن القضية التي تقول إن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية هي قضية ميتافيزيقية صادقة بالضرورة، فإنه ينجم عن ذلك أنه إذا كان هناك شيء مثل سرطان الرئة، فإنه سيكون له علّة أو علل. غير أنه لا ينتج عن ذلك بالضرورة أننا نستطيع أن نستدل على ماذا تكون العلل من الميتافيزيقا.

وليس هدفي أن أشير إلى أن ديكارت، مثلاً، قد اعتقد أننا نستطيع في واقع الأمر أن نبدأ بحقائق ميتافيزيقية عامة، ثم نستدل منطقياً على كل حقائق العلم الطبيعي، ونستغنى عن التجربة أو الملاحظة، وعن الفرض والتحقق التجريبي. لكن ميل المذهب العقلي هو تمثيل هيكل القضايا الصادقة كلها بنسق رياضي تكون فيه كل النتائج متضمنة منطقياً عن طريق مقدمات أساسية. ولما كان الفلاسفة العقليون قد أخذوا في اعتبارهم المثل الأعلى لهذا التمثل، فإنهم انغمسوا في حلم عابث.

ومن ثم فقد قيل سابقاً إننا لا نستطيع أن نستدل على نتيجة وجودية من مقدمتين لا تكون إحداها قضية وجودية. بيد أن التساؤل يثار عما إذا كنا نستطيع أن نبدأ بقضية وجودية ونستدل على قضايا وجودية أخرى على نحو حتى إننا نستطيع أن نستدل على وجود موجود مستقل متناه من وجود المبدأ الأنطولوجي النهائي. وبمعنى آخر هل نستطيع أن نبدأ بتأكيد وجود موجود كامل ولامتناه بصورة مطلقة ثم نستدل على وجود موجود متناه؟

لكي نقوم بذلك فإنه لا بد أن تكون لدينا القدرة على البرهنة على شيء من شينين. لا بد أن تكون لدينا القدرة على بيان إما أن يتضمن معنى لفظ "الموجود

اللا متناهي" معنى لفظ "الموجود المتناهي" من حيث إنه جزء منه، أو إن طبيعة الموجود اللا متناهي هي على نحو حتى إنها لا بد أن تسبب (أعنى تخلق) الموجود المتناهي بالضرورة. وفي الحالة الأولى لا بد أن تكون لدينا فلسفة واحدة. فتأكيد وجود الموجود اللا متناهي هو تأكيد وجود الموجود المتناهي؛ إذ إن وجود الموجود المتناهي يكون متضمناً بداخل وجود الموجود اللا متناهي بطريقة ما. إننا إذا برهننا على وجود الموجود اللا متناهي، عن طريق الدليل الأنطولوجي مثلاً، فإنه لا يجب علينا سوى أن نحلل لفظ "الموجود اللا متناهي" لنبيّن أن الموجود المتناهي يوجد. وفي الحالة الثانية يجب علينا ألا تكون لدينا فلسفة واحدة بالضرورة، وإنما موجود متناه، حتى إذا كان يتميز عن الله، فإنه ينتج منه عن طريق ضرورة الطبيعة الإلهية.

وبالنسبة للبديل الأول فإن لفظ "الموجود اللا متناهي" يُستخدم في مقابل لفظ "الموجود المتناهي"، ولا يضمه بداخل معناه إلا بمعنى أنه يتضمن سلب التناهي. إن تأكيد وجود الموجود اللا متناهي يتضمن سلب القول بأن هذا الموجود متناه، وليس سلب القول بأن الموجود المتناهي يوجد من حيث إنه تقييد له. وربما يرغب البعض في الزعم أن لفظ "الموجود اللا متناهي"، إذا أخذناه في مقابل "الموجود المتناهي" فارغ، ولكي نعطيه مضموناً يجب علينا أن نفهمه بأنه يعنى المركب اللا متناهي للموجودات المتناهية. بيد أنه في هذه الحالة سيكون تأكيد أن الموجود اللا متناهي يوجد مرادفاً لتأكيد أن عدد الموجودات المتناهية لا متناه. وسيكون من العبث أن نتحدث عن الاستدلال على وجود الموجود المتناهي من الموجود اللا متناهي مثلما نتحدث عن الاستدلال على وجود أقذاح الشاي من القول إن عدد أقذاح الشاي متناه. وسنهتم في هذا السياق بالاستدلال على الموجود المتناهي من الاستدلال على الموجود اللا متناهي عندما نعرف وجود الموجود اللا متناهي من قبل. بيد أننا لو أكدنا وجود الموجود اللا متناهي فلا بد أن نؤكد أن عدد الموجودات المتناهية لا متناه، فكيف يمكن افتراض أننا نعرف أن هناك موجوداً لا متناهيًا إذا لم نعرف أن هناك عددًا لا متناهيًا من الموجودات المتناهية؟ وفي هذه الحالة لن يثار التساؤل عن الاستدلال على وجودها.

وبالنسبة للبديل الثاني، وهو بيان أن الله يخلق بضرورة طبيعته، فما الأساس الذى يمكن أن يكون لدينا لهذا التأكيد؟ إذا كنا نعى بالله موجودًا كاملاً ولا متناهياً بصورة مطلقة، فإن تأكيد وجود الله هو تأكيد وجود موجود مكثف بذاته بطبيعته؛ أعنى أن خلق الموجود المتناهي لا يمكن أن يضيف شيئاً إلى الله الذى سيكون خلافاً لذلك ناقصاً وغير كامل. وفى هذه الحالة لا يبدو أنه يمكن أن يكون هناك أى أسس معقولة لتأكيد ضرورة الخلق. وما هو مهم بمكان أن ليبنتس لجأ إلى فكرة الضرورة الأخلاقية، وليس إلى فكرة الضرورة الميتافيزيقية عندما حاول أن يفسر الخلق الإلهي. بيد أننا إذا كنا نعى بالله الموجود الكامل بإطلاق، فإنه لن يكون هناك، فيما يبدو، أى أساس للحديث عن الخلق بأنه "ضرورى" بمعنى الكلمة.

إذا كنا نناقش مذهبى التأليه ووحدة الوجود بما هما كذلك، فإن علينا أن نمنع النظر فى موضوع العلاقة بين المتناهي واللا متناهي بأسره. بيد أننا نناقش مسألة محددة؛ هى الاستدلال على الموجود المتناهي من الموجود اللا متناهي عندما نأخذ وجود اللا متناهي على أنه معروف. وتتضمن هذه المسألة تمييزاً بين المتناهي واللا متناهي؛ لأنها مسألة الاستدلال على وجود المتناهي من وجود اللا متناهي. ومن ثم إذا حللنا كلمة "الموجود اللا متناهي" بطريقة تجعله يعنى ببساطة عددًا لا متناهياً من موجودات متناهية، فإن مشكلة الاستدلال ستختفى ببساطة. إن كل ما هو مطلوب هو تحليل "للموجود اللا متناهي"، والتحليل يزيل المشكلة. إن المسألة الأصلية لم يعد لها أى دلالة أو مغزى. ومع ذلك إذا سلمنا بالتمييز الذى هو جوهرى بالنسبة لمغزى المشكلة (وأعنى التمييز بين المتناهي واللا متناهي)، فإنه لن يبدو هناك أى أساس معقول للاستدلال على وجود موجود متناهي من وجود موجود لا متناه. ونحن لا يهمنا سوى هذا الاستدلال فقط، ولا تهمننا المشكلات التى تنشأ عندما نتبع الطريق الآخر ونستدل على وجود اللا متناهي من وجود المتناهي.

وسنلخص هذه التأملات النقدية بطريقة دوجماتيكية. فمن الناحية الأولى، لا نستطيع أن نستدل على النتيجة التي نقول إن هناك شيئاً موجوداً من المقدمات التي نقرر أن ما يجب أن يصدق على أي شيء إذا كان هناك أي شيء. ومن الناحية الثانية لا نستطيع أن نستدل على النتائج التي تكون صادقة في واقع الأمر، ولكن لا يمكن تصورهما بأنها كاذبة من المقدمات التي نقرر ما يجب أن يصدق على أي شيء بالضرورة. ومن الناحية الثالثة لا نستطيع أن نبدأ بتأكيد الموجود اللا متناهي والاستدلال على وجود الموجود المتناهي. ومن ثم لا نستطيع أن نشيد ميتافيزيقا استدلالية خالصة وفقاً لنموذج نسق رياضي، إذا كنا نعني بالميتافيزيقا الاستدلالية الخالصة ميتافيزيقا يناظر فيها تأكيد الموجود الذي يحتل مكان الصدارة في النظام الأنطولوجي المقدمات الأساسية لنسق رياضي، ويناظر فيه استتباط وجود عالم الموجودات المتناهية استتباط نتائج في النسق الرياضي.

من الواضح أن هذه التعليقات النقدية لا تؤثر على مذهب ديكرت، وإسبنوزا، وليبينتس إلا من حيث إنها تقترب مما أسميه بالنوع المثالي من المذهب العقلي. وتقترب هذه المذاهب من هذا النوع المثالي من المذهب العقلي بدرجات متنوعة ومختلفة. وليس هدفي إنكار أن هؤلاء الفلاسفة لم يقولوا شيئاً صحيحاً أو ذا أهمية. فقد قدم لنا هؤلاء الفلاسفة على أقل تقدير وجهات نظر لها أهميتها عن العالم، كما أنهم أثاروا مشكلات فلسفية مهمة. وفضلاً عن ذلك فإنهم قدموا برامج، إذا جاز هذا التعبير، لبحث تال. وبذلك يمكن أن نفسر وصف إسبنوزا للسوعي أو للشعور بالحرية من حيث إنه جهل بعلم محددة بأنه دعوة لتطوير السيكلوجيا. ولحلم ليبينتس بلغة رمزية مثالية أهمية واضحة في مجال المنطق والتحليل اللغوي. بيد أن كل ذلك لا يغير الواقعة التي نقول إن تاريخ المذهب العقلي الأوروبي السابق على كانط قد أعان على بيان أن الفلسفة الميتافيزيقية لا يمكنها أن تأخذ صورة تفترضها مماثلة وثيقة بالصورة الاستدلالية للرياضيات البحتة.

٣ - وعندما نوجه انتباهنا إلى المذهب التجريبي البريطاني، فإننا نتجه إلى حركة للتفكير لها دلالة بالنسبة للفلسفة المعاصرة أعظم من المذهب العقلي الأوروبي السابق على كانط. فلقد كان هيوم مفكرًا حيًا بمعنى لم يكن إسبينوزا. لقد تطور المذهب التجريبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر بالفعل، وتختلف اللغة التي تعبر عنه الآن إلى حد ما عن اللغة التي استخدمها الفلاسفة التجريبيون الكلاسيكيون. والآن ثمة تشديد على اعتبارات منطقية بصفة خاصة، وليس على اعتبارات سيكولوجية. بيد أن الحقيقة تظل وهي أن المذهب التجريبي له تأثير قوى في الفكر الحديث، لا سيما في إنجلترا بالتأكيد، في حين أن التأثير الذي مارسه الفلاسفة العقليون السابقون على كانط على فلاسفة اليوم الذين يميلون إلى الميتافيزيقا لم يصدر من اقترابهم مما أسميه بالمذهب العقلي من حيث إنه نوع مثالي، وإنما من جوانب أخرى من تفكيرهم.

وعندما يناقش المرء المذهب التجريبي البريطاني الكلاسيكي، فإنه يواجه صعوبة تشبه الصعوبة التي يواجهها في محاولة مناقشة المذهب العقلي من حيث إنه كذلك؛ لأن فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين يُصنفون في العادة بأنهم تجريبيون يختلفون في آرائهم بشكل ملحوظ. وإذا فسرنا المذهب التجريبي على ضوء نقطة انطلاقه؛ أعني نظرية لوك التي تقول إن كل الأفكار مستمدة من التجربة، فإننا لا بد أن نعد لوك فيلسوفًا تجريبيًا بصورة واضحة. بيد أننا إذا فسرنا الحركة في ضوء نقطة وصولها في فلسفة هيوم، فإننا لا بد أن نسلم بأن فلسفتي لوك وباركلي ليستا فلسفتين تجريبيتين خالصتين، مع أنهما تحتويان على عناصر تجريبية. غير أنه لا يمكن تجنب هذه الصعوبة بالتأكيد إذا اقترحنا مناقشة المذهب التجريبي من حيث إنه مجموعة من المذاهب، ومن حيث إنه نوع مثالي، لا من حيث إنه حركة تاريخية. ومن حيث إنني قصدت أن أهتم في هذا القسم بالمذهب التجريبي كما يمثلته هيوم بصفة خاصة، فإنني ألاحظ مقدمًا أنني أعني تمامًا وبصورة كاملة أن تعليقاتي لها صلة بفكر هيوم أكثر من فكر لوك أو باركلي.

يمكن أن ننظر إلى مذهب هيوم التجريبي بالتأكيد بناء على جوانب مختلفة. فيمكن أن ننظر إليه على أنه مذهب سيكولوجي عن أصل الأفكار وتكوينها، أو على أنه مذهب إبستمولوجي عن طبيعة المعرفة الإنسانية ومداهما وحدودها. إننا يمكن أن ننظر إليه على أنه نظرية منطقية عن أنواع مختلفة من القضايا، أو على أنه مقال في تحليل المفاهيم، مثل: الذهن، والجسم، والعلة... إلخ. غير أن كل هذه الجوانب المختلفة قد وحدها هيوم نفسه في فكرته عن علم الطبيعة الإنسانية: دراسة الإنسان في أنشطته المعرفية والاستدلالية، وفي حياته الأخلاقية، والإستراتيجية، والاجتماعية. لقد تصور هيوم، كما رأينا عندما عالجتنا فلسفته في المجلد الخامس، امتداداً "لفلسفة تجريبية" إلى ما أسماه "الذوات الأخلاقية"، مستخدماً اللفظ بمعنى واسع. إن دراسة للإنسان ليست علامة من علامات المذهب التجريبي. فقد درس الفلاسفة العقليون الإنسان أيضاً، ناهيك عن فلاسفة اليونان والعصور الوسطى وعصر النهضة. غير أن هدف هيوم كان، كما ذكرنا تواتاً، تطبيق منهج "الفلسفة التجريبية" على الذات. ويعنى هذا بالنسبة له أن يحصر المرء نفسه في الدليل الذي تقدمه الملاحظة. إنه ينبغي علينا أن نحاول أن نعثر على العلل البسيطة والقليلة التي تفسر الظواهر. ولكننا عندما نفعل ذلك يجب علينا ألا نجاوز الظواهر بمعنى أن نلجأ إلى كيانات خفية، أو إلى جواهر لا نلاحظها. وربما تكون هناك علل خفية، لكن حتى إذا كانت مثل هذه العلل، فإننا لا نملك شيئاً يتصل بها من قريب أو من بعيد في علم الإنسان التجريبي. إنه يجب علينا أن نحاول أن نعثر على قوانين عامة (مثل مبدأ تداعى المعانى) تتصل بالظواهر، وتسمح بتنبؤ يمكن التحقق منه. غير أنه لا ينبغي علينا أن نتوقع، أو نزعم اكتشاف علل نهائية تجاوز المستوى الظاهري. ولا بد أن نرفض أى فرض يزعم أنه يفعل ذلك.

وبمعنى آخر إن خطة هيوم هي أن يمدّ حدود فيزياء نيوتن المنهجية إلى الفلسفة بوجه عام. وبالتالي ليس من المعقول أن نقول إنه طالما أن الفلاسفة العقلين الأوروبيين قد تأثروا بنموذج الاستنباط الرياضى، فإن المذهب التجريبي

عند هيوم قد تأثر بنموذج الفيزياء النيوتونية. ولقد أوضح هيوم ذلك بالفعل فى المدخل إلى "رسالة فى الطبيعة الإنسانية". وبذلك يمكن أن ننظر إلى المذهب العقلى والمذهب التجريبي على أنهما تجربتان، بمعنى أن ننظر إلى المذهب العقلى على أنه تجربة لرؤية إلى أى مدى يمكن تطبيق النموذج الرياضى فى الفلسفة، وإلى المذهب التجريبي على أنه تجربة فى تطبيق الحدود المنهجية للفيزياء الكلاسيكية على الفلسفة^(١).

وربما يكون التحليل بالاختزال هو خاصية منهج هيوم الفعلى التى تدهش القارئ بصورة مباشرة. وأعنى بهذه الكلمة تحليل المركب إلى البسيط، أو البسيط نسبياً، وتحليل الكلّيات إلى الأجزاء التى تتكون منها. وليس هناك شىء جديد بالفعل فى استخدام التحليل الاختزالى من حيث إنه كذلك. وبدون أن نرجع كثيراً إلى الوراء، فإننا نستطيع أن نتذكر رد "لوك" المركب إلى أفكار بسيطة، وتحليل "باركلى" للأشياء المادية من حيث إنها مجموعات من ظواهر، أو "أفكار" على حد تعبيره. غير أن هيوم طبق منهج البحث هذا على نحو أكثر راديكالية مما فعل أسلافه، ولا يجب علينا سوى أن نتأمل تحليله للعلية وللذات.

ولا يمكن أن نقول بالتأكيد إن فلسفة هيوم كلها تحليل، وليست تركيباً؛ لأنه حاول من جهة أن يبني المركب من عناصره. وبذلك فإنه حاول أن يبين كيف أن فكرتنا المركبة عن العلاقة العلية تنشأ مثلاً. ومن جهة ثانية قام بنشاط التركيب بمعنى تقديم صورة عامة لمدى المعرفة الإنسانية مثلاً، ولطبيعة التجربة الأخلاقية. بيد أن التركيب الميتافيزيقى من النوع التقليدى كان مستبعداً. فقد استبعدته تحديداته المنهجية، ونتائج تحليله. وبالتسليم بتحليله للعلية مثلاً، لم يستطع أن يركب كثرة

(١) ما يسميه هيوم "الفلسفة التجريبية"؛ أعنى الفيزياء، لم يعد اليوم جزءاً من الفلسفة. وقد يميل المرء إلى أن يعلق بالقول إن جزءاً مما نظر إليه على أنه يتصل بعلم الإنسان قد مال أيضاً إلى أن ينفصل عن الفلسفة، لا سيما إذا وضع المرء فى اعتباره الحدود المنهجية التى فرضها. وأنا أضع فى اعتد السيكولوجيا التجريبية أساساً (المؤلف).

الموضوعات الظاهرية عن طريق ربطها، من حيث إنها معلولات لعلّة، بواحد يجاوز الموضوعات التي يجب تركيبها. ولقد استطاع لوك وباركلي أن يسيرا على هذه الخطى، ولكن هيوم لم يسر عليها. ومن ثم فإنه بينما يصح أن نقول إنه لا يوجد تركيب على الإطلاق في المذهب التجريبي الذي طوره هيوم، فإننا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إنه فلسفة تحليلية بالمقارنة بالمذاهب العقلية؛ أعنى أن خاصيته الواضحة هي التحليل الاختزالي، وليس التركيب كما يفهم هذا الميتافيزيقيون العقليون.

ويمكننا أن نضع المسألة على هذا النحو. لقد اهتم هيوم بتحليل معاني الألفاظ، مثل: "العلّة" و"النفس" و"العدالة" وغيرها. ولم يهتم بالاستدلال على وجود شيء ما من شيء آخر. إن مذهبه التجريبي لم يقر بأى استدلال هكذا في واقع الأمر. ومن ثم فإن أى تركيب ميتافيزيقي من النوع العقلي مستبعد. لقد كان التشديد على التحليل بالضرورة. ويمكننا أن نقول إن فلسفة تجريبية كاملة لا بد أن تكون فلسفة تحليلية بصفة عامة. إن التحليل في فلسفتي لوك وباركلي، مع إنه موجود بوضوح، أقل هيمنة مما هو في فلسفة هيوم. والسبب في ذلك هو أن فلسفاتهما لم تكن تجريبية إلا من وجه ما.

ولا يعدم أن نجد قصورا في التحليل من حيث إنه كذلك بالتأكيد. ولا يمكننا أن نعترض بصورة معقولة على فيلسوف كرس نفسه أساسا للتحليل إذا اختار أن يفعل ذلك. وبغض النظر تماما عن الواقعة التي تقول إن التركيب الميتافيزيقي الذي يُبنى بدون تحليل دقيق للألفاظ والقضايا ربما يكون بناءً هشا، فمن الطبيعي تماما أن يكون لدى الفلاسفة المختلفين ميول مختلفة من التفكير. وفضلاً عن ذلك، فإنه يصعب أن نأخذ الواقعة التي تقول إن نتائج التحليل عند هيوم تستبعد التركيب الميتافيزيقي من النوع التقليدي للبرهنة من غير مزيد من الصحة على أنه لا بد أن تكون هناك عيوب في تحليله؛ لأن الفيلسوف التجريبي سيعلق على الأقل بالقول بأن هذا النوع من التركيب هو حالة قد بليت بالنسبة للميتافيزيقا.

لكن على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون هناك اعتراض صحيح على التحليل من حيث إنه كذلك، فإنه قد يكون من الممكن الاعتراض على الفرض أو الفروض المتضمنة في ممارسة فيلسوف معين للتحليل. ويبدو لي أن ممارسة هيوم للتحليل الاختزالي يوجهها افتراض خاطئ، وأعني أن المكونات الحقيقية للتجربة الإنسانية هي "إدراكات" ذرية ومتميزة. فحالما يفترض هيوم أو يبين أن كل الأفكار مستمدة من الانطباعات، كما يعتقد⁽¹⁾، وأن هذه الانطباعات هي "موجودات متميزة"، فإنه لا يظل سوى أن نطبق هذا الفرض على تحليل تلك الأفكار التي تبدو أنها ذات أهمية، أو ذات فائدة. وإذا توصلنا في عملية التطبيق إلى حالات حيث لا يعمل فيها المبدأ العام، من حيث إنه يؤدي إلى صنوف من عدم الاتساق التي لا تُدلل، فإن الشك يُطرح على صحة المبدأ العام لا محالة.

ويبدو أن تحليل هيوم للذات مثلاً ينطبق عليه ما نقول. فالذات تتحلل إلى "إدراكات" متميزة. بيد أن هيوم نفسه يسلم بأن لدينا ميلاً لأن نحل فكرة الموضوعات المترابطة (أعني الإدراكات المتميزة) محل فكرة الهوية، وأن هذا الميل عظيم حتى إننا لدينا استعداداً لأن نتصور شيئاً جوهرياً وأساسياً يربط الإدراكات. ويبدو أنه يترتب على ذلك أن ما يجب أن يتركب من إدراكات متميزة لا بد أن يكون شيئاً نستطيع أن ننسب إليه هذا الميل بصورة معقولة. ومع ذلك فإن هذا هو بدقة ما لا نستطيع أن نفعله. إذا كانت الذات تتكون من سلسلة أو حزمة من إدراكات، كما يرى هيوم، فلا يمكن أن نقول عنها بصورة معقولة إن لديها ميلاً لأن تتصور شيئاً جوهرياً يربط الإدراكات. ويدرك هيوم هذه الصعوبة بالفعل. فهو يقر بحيرته وارتبাকে ويعترف بوضوح بأنه لا يعرف كيف يصحح آراءه،

(1) يسلم هيوم، كما رأينا في المجلد الخامس، بإمكان استثناءات لهذه القاعدة، فعندما نقابل سلسلة من ظلال اللون الأزرق المتدرجة يكون فيها ظل ما مفقوداً، فإننا قد نستطيع أن نقدم العدد المفقود بمعنى استنباط "الفكرة" على الرغم من أنه لا يكون هناك انطباع سابق. لكن بغض النظر عن استثناءات ممكنة كهذه، فإن هيوم يؤكد قاعدته العامة باستمرار (المؤلف).

أو كيف يعتبرها متسقة. بيد أن هذا الإقرار يبيّن بالفعل أن تحليله الظاهري للذات لا يكفي. وتلقى هذه النتيجة الشك على الفرض العام وهو أن المكونات النهائية للتجربة الإنسانية انطباعات نرية ومتميزة.

وقد يُعترض بأنه ليس صحيحًا أن نتحدث عن "فرض". إن التحليل الاختزالي منهج، وليس فرضًا، ويبيّن هيوم، من أجل اقتناعه هو على الأقل، أنه لا يمكن أن ينطبق بنجاح على أفكار مثل فكرتي العلية والذات. وربما قد يظن المرء أن التطبيق في حالة الذات مثلاً، ليس ناجحًا. غير أن هذا ليس سببًا للحديث عن فرض.

لقد حاول هيوم بالفعل أن يبيّن في حالات عينية أننا نستطيع أن نحلل معاني الكلمات مثل كلمة "الذات" عن طريق "إدراكات" متميزة، وبهذا المعنى يصح أن نقول إنه لا يفترض ببساطة أننا يمكن أن نقوم بذلك. غير أنه يفترض، بالطبع، أننا نستطيع أن نفسر أفكارنا عن طريق انطباعات متميزة. وهو يفترض ذلك؛ لأنه يفترض بصورة ضمنية أن المكونات النهائية للتجربة الإنسانية انطباعات نرية ومتميزة التي تكوّن المعطيات التجريبية التي نكوّن منها تفسيرنا للعالم. إنه يسلم بأننا نستطيع أن نرد تفسيرنا للعالم إلى المعطيات التجريبية التي هي موضوعات مباشرة للوعي، وأن هذه المعطيات هي "انطباعات". غير أنه في تنفيذ هذا الرد التجريبي أغفل النفس التي تدخل التجربة بوصفها ذاتًا، ليركز على موضوعات الاستبطان المباشرة. وقد يرتبط هذا الإجراء بمحاولة تطبيق منهج "الفلسفة التجريبية" على الموضوعات الأخلاقية. بيد أن نتائجه، في حالة تحليل الذات، تبيّن حدود المنهج.

وبوجه عام يجب علينا أن ننتبه إلى عدم خلط نتائج التجريد بمعطيات التجربة النهائية. إن الإدراك صورة مما نخبره. وقد نستطيع أن نميّز بداخل الإدراك شيئاً عن طريق التجريد يناظر ما يسميه هيوم بالانطباعات. غير أنه لا ينجم عن ذلك أن الانطباعات هي المكونات الفعلية للإدراك، إذا جاز هذا التعبير،

حتى إننا نستطيع أن نبني التجربة الكلية ببساطة عن طريق انطباعات. ومع هذا فإنه يترتب على ذلك أن ما ندركه يتكون من انطباعات. وقد يكون من باب السذاجة الشديدة أن نقول إنه يجب علينا أن نميز في الإدراك بين الذات، والموضوع، وفعل الإدراك. وقد يبدو للبعض أنه لا يعدو أكثر من تأمل للغة؛ أعني تأملاً لنوع القضية التي تتكون من فاعل - وفعل - ومفعول به. لكننا إذا استبعدنا الذات، فإن الذات هي التي تقوم بالاستبعاد. وإذا استبعدنا الموضوع من حيث إنه يتميز عن الإدراك، فإننا نقع في "الأنا وحديّة".

ويبدو لي أن خطوط النقد التي أفترضها لا يمكن أن تنطبق على فلسفة هيوم فحسب، وإنما على تأويلات معينة حديثة لمذهبه التجريبي. لقد حاول بعض الفلاسفة التجريبيين أن يتجنبوا تقديم الانطباع الذي يقول إن تحليلهم الظاهري هو جزء من الميتافيزيقا؛ أعني أنه نظرية أنطولوجية. وبذلك فإنه من الممكن بناء على نظرية "البناءات المنطقية" أن نحول، من حيث المبدأ على الأقل، عبارات عن الذهن إلى عبارات لا تحتوى على كلمة "الذهن"، ولكنها تذكر ظواهر أو أحداثاً فيزيائية، على نحو حتى إنه إذا كانت العبارة الأصلية صادقة (أو كاذبة) فإن العبارات التي ترادفها تكون صادقة (أو كاذبة) والعكس صحيح أيضاً. وعلى نحو مماثل يمكن أن نحول عبارة عن منضدة، من حيث المبدأ على الأقل، إلى عبارة لا ترد فيها كلمة "منضدة"، وإنما تُذكر فيها معطيات حسية، فثمة علاقة تكافؤ في الصدق بين القضية الأصلية والقضية التي نحولها إليها. ومن ثم نفترض أن المنضدة "بناء منطقي" من معطيات حسية، وأن الذهن "بناء منطقي" من ظواهر أو أحداث فيزيائية. وبذلك يُقدم المذهب الظاهري بوصفه نظرية منطقية أو لغوية، لا بوصفه نظرية أنطولوجية. بيد أنه يبدو من المشكوك فيه عما إذا كانت هذه المحاولة البسيطة لتجنب التسليم بأن المذهب الظاهري هو نظرية ميتافيزيقية تتناقص نظرية ليست ظاهرية هي محاولة ناجحة. وعلى أية حال يمكن أن نسأل كيف يكون تكوين "البناء المنطقي" ممكناً، إذا سلمنا بهذا التحليل للذهن. وفضلاً عن ذلك

إذا كان تحليل الموضوعات الفيزيائية مثل المنضدة يتضمن أننا ندرك معطيات حسية (ومن الصعب أن نرى كيف يمكن تجنب هذا تتضمن بنجاح) فإن ما هو محل للخلاف أن مذهب "الأنا وحديّة" هو النتيجة الضرورية، إذا لم يرغب المرء في أن يتمسك بالنظرية الغربية عن المعطيات الحسية المنفصلة، إذا جاز هذا التعبير.

وقد يثار اعتراض هو أن نقدي لهيوم سواء أكان صحيحًا أم لا؛ لا يتصل بالخاصية الأكثر أهمية لمذهبه التجريبي؛ أعني نظريته المنطقية. لقد تناول الفلاسفة التجريبيون القدماء الفلسفة من زاوية سيكولوجية بالتأكيد. وبذلك بدأ لوك بالبحث في أصل أفكارنا، وهذه مسألة سيكولوجية. وسار هيوم على خطاه بتعقب أصل معظم الأفكار إلى الإنطباعات. لكن على الرغم من أن هذه المسائل السيكولوجية ذات أهمية إذا تأملنا تاريخ المذهب التجريبي، فإن القيمة الدائمة للمذهب التجريبي الكلاسيكي تكمن أساسًا في إسهامه في النظرية المنطقية. وهذا هو الجانب من تفكير هيوم الذي يجب تأكيده. إنه الجانب الذي يربطه بالمذهب التجريبي الحديث بصورة وثيقة.

وبالنسبة لارتباط هيوم بالمذهب التجريبي الحديث، فإنني أعتقد أنه صحيح تمامًا. فعندما عالجتنا فلسفة هيوم في المجلد الخامس، رأينا أنه قام بالتمييز بين استدلال برهاني، يهتم "بالعلاقات بين الأفكار"، ويوجد في الرياضيات البحتة مثلًا، والاستدلال الأخلاقي، الذي يهتم "بمسائل الواقع"، ولا يكون فيه مكان للبرهان المنطقي. وعندما نبرهن على علة من معلولها مثلًا، فإن نتائجنا قد تكون أكثر أو أقل احتمالًا؛ بيد أننا لا نبرهن، ولا يمكن أن نبرهن، على صدقها؛ لأن ما يناقض مسائل الواقع يمكن تصوره باستمرار ويكون ممكنًا؛ فهي لا تتضمن تناقضًا منطقيًا على الإطلاق. أما في الرياضيات البحتة، حيث نهتم بالعلاقات بين الأفكار ولا نهتم بمسائل الواقع، فإن تأكيد ما يناقض نتيجة البرهان تتضمن تناقضًا.

ويهتم هيوم هنا بنوعين من الاستدلال، والنتيجة التي يصل إليها هي أن الاستدلال الخاص بمسائل الواقع لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة البرهان. فنحن لا نستطيع أن نبرهن على وجود شيء من وجود شيء آخر مثلاً. إننا قد نشعر بيقين يخص صدق نتيجتنا، لكننا إذا صرفنا الانتباه عن حالات الشعور والتفتنا إلى الجانب المنطقي للمسألة، فإننا لا بد أن نسلّم بأن النتائج التي نحصل عليها بالاستدلال من أمور الواقع لا يمكن أن تكون يقينية.

لقد تمّ الإبقاء على وجهة النظر هذه في المذهب التجريبي الحديث، غير أنه تمّ التشديد على التمييز بين نوعين من القضايا. فالقضية التي تقرر العلاقة بين الأفكار، هي قضية تحليلية وهي صادقة قَبْلًا على حد تعبير هيوم؛ أعنى أن صدقها مستقل منطقيًا عن التحقق التجريبي. والقضية التي تهتم بمسائل الواقع هي قضية تركيبية على حد تعبير هيوم، لا يمكن معرفة صدقها من القضية وحدها، وإنما عن طريق التحقق التجريبي فقط. إنه تحقق تجريبي يبيّن ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة. وعكس القضية ممكن دائمًا من الناحية المنطقية، ومن ثم فإن قدرًا من التحقق التجريبي لا يمكن أن يعطيها سوى درجة كبيرة جدًا من الاحتمال.

ويستبعد هذا التصنيف للقضايا بالتأكيد إمكان أي قضايا وجودية صادقة بالضرورة. غير أنه يستبعد أيضًا، كما يرى الفلاسفة التجريبيون، كل القضايا التي تزعم، عندما لا تؤكد وجود أي شيء، أنها تخبر عن الواقع وتكون صادقة قَبْلًا بمعنى أن صدقها لا يمكن أن يُدحض تجريبيًا، حتى من حيث المبدأ. خذ مثلاً القضية التي تقول إن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود أو يبدأ في الوجود يخرج عن طريق فاعلية علّة ما. إننا لا نعرف صدق هذه القضية، بالحدس، من وجهة نظر هيوم؛ لأننا يمكن أن نتصور العكس. ولا يمكن البرهنة على صدقها أيضًا. ومن ثم فإنها تعميم تجريبي، إنها فرض يمكن التحقق منه بوجه عام، بيد أنه يسمح بالدحض التجريبي من حيث المبدأ على الأقل. وأفترض أنه لو كان هيوم حيًا اليوم، فإنه سينظر إلى ما يُسمى "اللا حتمية تحت الذرية" على أنه يكون تأكيدًا تجريبيًا لتقديره للحالة المنطقية لمبدأ العلّة.

ومن ثم فإن هناك قضايا تحليلية بلغة المذهب التجريبي الحديث هي "تحصيل حاصل" بمعنى ما، وقضايا تركيبية (تأليفية) بَعْدِيَّة، أو فروض تجريبية، لكن لا وجود لقضايا تركيبية (تأليفية) قَبْلِيَّة. وكل القضايا المرشحة لهذا النوع تتحول في نهاية الأمر لأن تكون إما تحصيلات حاصل، صريحة أو خفية، أو تعميمات تجريبية تتمتع بدرجة كبيرة جدًا من الاحتمال، بيد أن صدقها لا يمكن معرفته عن طريق تحليل القضية نفسها.

إن مشكلة القضايا التركيبية (التأليفية) القبلية معقدة حتى إننا لا نستطيع أن نناقشها هنا. غير أننا قد نلفت الانتباه أيضًا إلى المسائل الآتية. دعنا نفترض أنه يمكن تفسير الظواهر التي تتدرج تحت عنوان "اللا حتمية تحت الذرية" حتى إن مبدأ العلوية يمكن أن يُقدم من حيث إنه مرشح لرتبة القضية التركيبية (التأليفية) القبلية ودعنا نفترض أن مبدأ العلوية يقرر أن أي شيء يخرج إلى حيز الوجود، أو يبدأ في الوجود، يخرج عن طريق فاعلية علّة ما^(١). إن الفيلسوف التجريبي محق تمامًا بمعنى ما عندما يقول إن إنكار هذه القضية لا يتضمن تناقضًا منطقيًا؛ أعني أنه ليس هناك تناقض لفظي بين القضية التي تقول "تخرج س إلى حيز الوجود"، والقضية التي تقول "س ليس لها علّة". إذا كان هناك تناقض لفظي، فإن مبدأ العلوية، كما هو مصاغ سابقًا، سيكون قضية تحليلية بالمعنى الذي يفهم به الفيلسوف التجريبي اللفظ. وبذلك يمكن أن نفهم معاني الكلمات الإنجليزية (أو الفرنسية، أو الألمانية... إلخ) التي تُستخدم في صياغة مبدأ العلوية، ومع ذلك لا نرى أي ارتباط ضروري بين خروج شيء إلى حيز الوجود وكونه له علّة. ويصعب أن نزعّم أن أي شخص ينكر هذا الارتباط الضروري لا يفهم الكلمات الإنجليزية المستخدمة في صياغة المبدأ. وأعتقد أنه لا بد أن تكون لدينا القدرة على بيان أن هناك مستوى أعمق من الفهم أكثر مما يُعنى عادة بفهم معاني كلمات

(١) لا يقول المبدأ شيئًا عن حالة عمل العلّة. أعني أن تطبيقه ليس مقتصرًا على علّة آلية أو مُحددة (المؤلف).

معينة^(١). ومن ثم قد نزع أنه على الرغم من أن موقف الفيلسوف التجريبي لا يمكن أن يعتدى على مستوى التأمل الذي يقف عليه، فإننا يمكن أن نرى أنه لا يكفي عندما ننتقل إلى مستوى الاستبصار الميتافيزيقي.

إن هذه الملاحظات لا تجيب بوضوح عن السؤال عما إذا كانت هناك قضايا تركيبية (تأليفية) قَبَلية أم لا. إنها مصممة بالأحرى لتبين ما يجب بيانه إذا زعمنا أنها توجد. وقد يبدو للقارئ، في واقع الأمر، أن هناك طريقة أخرى لمعالجة موقف الفيلسوف التجريبي؛ وهي إنكار أن قضايا الرياضيات البحتة مثلاً هي قضايا صورية خالصة بمعنى أنها "تحصيل حاصل". وبمعنى آخر قد نزع أن قضايا الرياضيات البحتة هي قضايا عن الواقع بمعنى ما، حتى على الرغم من أنها ليست قضايا وجودية. غير أنه لو أردنا أن نزع أنها قضايا تركيبية (تأليفية) قَبَلية، وليست قضايا تحليلية بالمعنى الذي يستخدم به الفيلسوف التجريبي اللفظ، فإنه ينبغي علينا أن نكون على استعداد لأن نفسر بأى معنى تكون قضايا إخبارية عن الواقع.

وإذا رجعنا إلى هيوم، وسَلَّمنا بتصنيفه للقضايا، فإنه يستحيل بوضوح أن نقيم مذهباً قَبَلياً استنباطياً من الميتافيزيقا تصدق قضاياها على الواقع بصورة أكيدة. كما أننا لا نستطيع، إذا سَلَّمنا بتحليله للعَلية، أن نبدأ بمعطيات التجربة ونستدل على وجود الله عن طريق دليل على بالطريقة التي اعتقد بها لوك وباركلي أننا نستطيع أن نفعل ذلك. بيد أنه يبدو من الوهلة الأولى أنه لا يزال ممكناً أن ننظر إلى النظريات الميتافيزيقية على أنها فروض قد تتمتع بدرجات مختلفة من الاحتمال.

صحيح أن هيوم ناقش بعض المشكلات الميتافيزيقية بالطبع، ويبدو أنه كان يريد أن يقول إنه من المحتمل أن تكون هناك علة ما أو نظاماً في الكون يحمل

(١) يتضح أنه يجب علينا أن نتجنب تعريف فهم معاني الألفاظ بأنها "إدراك علاقة ضرورية بين معاني الألفاظ"؛ لأنه في هذه الحالة سيكون القول إن مَنْ يفهم الألفاظ يدرك علاقة ضرورية مرادفاً للقول الذي هو تحصيل حاصل، وهو أن مَنْ يدرك العلاقة الضرورية يدركها (المؤلف).

مماثلة بعيدة بالعقل (الذكاء) الإنسانى أكثر مما لم تكن هناك مثل هذه العلة. ويبدو لى فى الوقت نفسه أنه ينجم عن مقدماته العامة أن الألفاظ التى تُستخدم لتدل على كيانات ميتافيزيقية تخلو من المعنى عندما تُستخدم فى هذا السياق؛ لأن الأفكار مستمدة من الانطباعات. وإذا اعتقدنا أن لدينا فكرة؛ لأننا نستخدم كلمة معينة، وإذا لم نستطع فى الوقت نفسه أن نبيّن، حتى من حيث المبدأ، الانطباع أو الانطباعات التى أُستمدت منها هذه الفكرة، فإننا نكون مجبرين أن نستنتج أنه ليست لدينا هذه الفكرة. وفى هذه الحالة يكون اللفظ أو الكلمة خاويًا، وليس له معنى. لقد أفسح هيوم مكانًا لاستثناءات ممكنة من القاعدة العامة التى تقول إن الأفكار تتبع الانطباعات بالفعل. بيد أنه لم يجعل، بالطبع، هذا التنازل لصالح الميتافيزيقا. وعلى الرغم من أنه لم يستبعد الميتافيزيقا إلا فى فقرة بلاغية من حيث إنها تخلو من المعنى، فإننى أميل إلى الاعتقاد بأن هذه الفقرة تمثل النتيجة التى تؤدى إليها مقدمات هيوم من الناحية المنطقية، على الأقل لو أننا أكدنا التقرير بأن الأفكار هى صور باهتة وخافتة للانطباعات. وفى هذه الحالة يصعب أن تكون النظريات الميتافيزيقية فروضًا حقيقية.

ومن ثم فإن ما يبدو محلاً للخلاف هو أن المذهب التجريبي عند هيوم، لو أنه كان قد تطور إلى النتائج المتضمنة فيه بصورة ضمنية، لأدى إلى رفض الميتافيزيقا من حيث إنها إسهاب فى الكلام. ولقد احتل هذا التطوير مكانًا فى القرن الحالى على أيدى الوضعيين الجدد، أو الوضعيين المناطقة، أو الفلاسفة التجريبيين الراديكاليين، الذين لا تكون للعبارات الميتافيزيقية عندهم سوى دلالة "انفعالية"^(١). وبالتالي فإن ثمة علاقة بين فلسفة هيوم والمذهب التجريبي الراديكالى.

وقد يُعترض على أن هذا الخط من التفسير يعادل معالجة تفكير هيوم من

(١) لفكرة الدلالة "الانفعالية" أساس فى فلسفة هيوم أيضًا؛ لأنه على الرغم من أنه عقّد نظريته الأخلاقية بإدخال عناصر نفعية، فإن الفكرة الجذرية عن الأحكام الأخلاقية هى أنها تعبر عن "الشعور"؛ أعنى أنها تعبر عن مشاعر معينة، أعنى عن الاستحسان والاستهجان. إن الصفات الأخلاقية ألفاظ انفعالية وليست صفات وصفية (المؤلف).

حيث إنه نوع من الإعداد لمذهب وضعى جديد، وأن هذه المعالجة ناقصة لاعتبارات عدة. فمن ناحية تكمن صلته المعاصرة بالأحرى فى التشديد الذى أعطاه للتحليل الفلسفى بوجه عام، وليس فى استباقاته للمذهب الوضعى الجديد بوجه خاص، الذى برهن، فى صورته الدوجماتيقية الأصلية على الأقل، على أنه مرحلة عابرة. ومن ناحية ثانية لا تتصف معالجة هيوم من حيث إنه إعداد لمفكرين متأخرين، سواء أكانوا وضعيين أم لا، تفسيره للتجربة الإنسانية. وسواء اتفق المرء مع ما يقوله أم لا، فإن تفسيره لمدى المعرفة الإنسانية وحدودها، وفحصه لحياة الإنسان الفعالة الإستاطيقية والأخلاقية، ونظريته السياسية، التى تكون معًا محاولته لتطوير علم للإنسان، لا يكتنفها الغموض إلا إذا أصر على معالجة تفكيره فى خدمة تطورات فلسفية متأخرة.

وأعتقد أن هذه الاعتراضات تقوم على أسس قوية. وفى الوقت نفسه لا تمنع معالجة فلسفة هيوم على ضوء المذهب التجريبي المتأخر من بيان صلته المعاصرة. ومن المهم أن نعمل ذلك، حتى إذا حصر المرء نفسه فى جانب معين من صلته المعاصرة. إن مذهب هيوم التجريبي يعانى من أوجه نقص وقصور عديدة وخطيرة. فتجزئته للتجربة إلى ذرات هى، مثلاً، من وجهة نظرى، خطأ أساسى، ونظريته عن الأفكار كما أعتقد، لا يمكن الدفاع عنها، وقد ندعى تماماً أن كانط، فى إصراره على الوحدة الترنسندنتالية للوعى من حيث إنها شرط أساسى للتجربة الإنسانية، كان تجريبياً أكثر من هيوم بمعنى ما. بيد أن أوجه النقص والقصور الموجودة فى فلسفة هيوم لا تقلل من أهميتها التاريخية. وعلى الرغم من أن تفكيره فى بعض النواحي يندرج تحت النماذج القديمة⁽¹⁾، فإن تركيزه على التحليل من الموضوعات التى جعلنا ننظر إليه على أنه مفكر حى وفعال.

(1) على الرغم من أنه اهتم بحدود المعرفة مثلاً، ولم يهتم بطبيعة الواقع فى ذاته، فإن له إسهامات فى الأنطولوجيا. وميله للحديث كما لو كانت موضوعات الإدراك تحويرات ذاتية ميراث سيني الحظ من أسلافه (المؤلف).

٤ - لاحظنا في المدخل إلى المجلد الرابع أن فكرة هيوم عن علم للإنسان تمثل روح عصر التنوير في القرن الثامن عشر بصورة جيدة. ورأينا عند معالجتنا لعصر التنوير في فرنسا في هذا المجلد كيف حاول فلاسفة مثل "كوندياك" أن يطوروا نظريات لوك السيكولوجية والإبستمولوجية، وأن يقدموا تفسيرًا تجريبيًا لأصل حياة الإنسان الذهنية وتطورها؛ وكيف طور كتاب مثل "هلفتيوس" نظريات عن حياة الإنسان الأخلاقية، وكيف درس مونتسكيو بنية المجتمعات وتطورها، وكيف أنتج روسو وآخرون نظرياتهم السياسية، وكيف بدأ الفيزيقيون دراسة علم الاقتصاد، وكيف خطط مفكرون مثل فولتير، وتورجو، وكوندراسيه نظريات للتطور التاريخي على ضوء مثل عصر العقل. ويمكن أن توضع هذه الدراسات: السيكولوجية، والأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، والاقتصادية معًا تحت عنوان عام هو "الدراسة العلمية للإنسان".

وبمواصلة هذه الدراسة اهتم الفلاسفة الذين اعتدنا أن ننظر إليهم على أنهم ممثلون نمطيون لعصر التنوير بتخليصه من الفروض اللاهوتية والميتافيزيقية. وأعتقد أن هذه خاصية بارزة من خصائص تفكير هذه المرحلة. ولم يكن الهدف استنباط مذهب شامل من مبادئ واضحة بذاتها من أجل فهم المعطيات التجريبية عن طريق ربطها معًا تحت قوانين يمكن التحقق منها تجريبيًا. وبذلك اهتم كوندياك بتقديم تفسير تجريبي لتطور حياة الإنسان الذهنية، وحاول مونتسكيو أن يجمع المعطيات المتنوعة والمختلفة في تطور المجتمعات المختلفة تحت قوانين عامة. وبوجه عام كان لمنظور لوك التجريبي تأثير واسع الانتشار. ومن ثم فإن هناك اختلافًا ملحوظًا للغاية بين مناخ مذاهب العقليين الأوروبيين العظيمة إذا جاز هذا التعبير، وفكر عصر التنوير في القرن الثامن عشر؛ إذ إن مناخ مذاهب العقليين الأوروبيين هو مناخ الاستنباط، أما مناخ فكر عصر التنوير في القرن الثامن عشر فهو مناخ الاستقراء. حقًا إن هذا القول، وغيره من تعميمات سريعة أخرى، يحتاج إلى

تعديل. فقلما نفكر في استقراء تجريبي بصورة مباشرة مثلاً عندما نسمع اسم فولف، بطل عصر التنوير الألماني. وفي الوقت نفسه لا يوجه التعميم عناية على أية حال، حتى إذا كان بطريقة مفرطة في البساطة، إلى اختلاف فعلى في الروح والمناخ.

ويمكن أن نوضح هذا الاختلاف بالرجوع إلى النظرية الأخلاقية. لقد شكّلت نظرية إسبينوزا الأخلاقية جزءاً مكماً لمذهب عظيم يمكن تفسيره استتباطياً؛ ويرتبط بمذاهب ميتافيزيقية ارتباطاً وثيقاً. غير أننا عندما نرجع إلى نظريات هيوم الأخلاقية في إنجلترا، أو إلى نظريات هلفتيوس، والموسوعيين في فرنسا، فإننا نجد أن مؤلفاتهم تؤكد استقلال الوعي الأخلاقي، وفصل الأخلاق عن اللاهوت.

وعلى نحو مماثل بينما لا تكون فكرة العقد الاجتماعي في النظرية السياسية مستمدة من دراسة المعطيات التجريبية، وإنما تشكل محاولة لتقديم تبرير عقلي للسلطة السياسية وتقييد الحرية الفردية في مجتمع منظم، فإننا لا نجد أن المنظرين السياسيين في القرن الثامن عشر قد اندفعوا كثيراً إلى استتباط المجتمع والسلطة من مذاهب ميتافيزيقية ولاهوتية. فقد اهتموا بدلاً من ذلك باحتياجات الإنسان الملحوظة والملموسة. وهذا هو المنظور الذي ساعد هيوم، بالفعل، في أن يحل الفكرة التجريبية عن المنفعة التي نشعر بها محل الفكرة العقلية عن العقد الاجتماعي.

والواقع أن هذا لا يعنى القول إن رجال عصر التنوير لم تكن لديهم فروض خاصة بهم. فهم قد سلّموا بنظرية التقدم التي وفقاً لها يكمن التقدم في عقلنة الإنسان الراقى، وتتضمن هذه العقلنة تخلص الإنسان وتحريره من الخرافة الدينية، وأشكال الحكومة غير العقلية، سواء أكانت كنسية أو مدنية. وهم يرون أنهم هم الذين يمثلون ثمار التقدم، فهم مفكرو صالونات باريس الأدبية، المستنيرون والأحرار، وفضلاً عن ذلك فإن التقدم يكمن في نشر الأفكار التي دافعوا عنها، وفي إعادة تشكيل المجتمع بناء على مثل عصر التنوير. وحالما يحدث إصلاح في البناء الاجتماعي، فإن الناس يتقدمون في الأخلاق والفضيلة؛ لأن حالة الإنسان الأخلاقية تتوقف على بيئته وتربيته إلى حد كبير.

وقد يُعترض بالقول إن نظرية التقدم كما دافع عنها رجال عصر التنوير هي تعميم تجريبي، وليست فرضًا. وعلى الرغم من أنها مالت في القرن التاسع عشر إلى أن تأخذ صورة "عقيدة" لا سيما عندما أُعتقد أن نظرية التطور تدعمها؛ لأنها أخذت طبيعة الفرض المرن عند مفكرى القرن الثامن عشر. وحتى عندما استبق "تورجو" قانون المراحل الثلاث للتفكير الإنسانى عند كونت، فإنه طرح فرضًا يقوم على دراسة للمعطيات التاريخية، ولا يقوم على نموذج قَبلى يجب أن تطابقه المعطيات.

عندما نحكم على مفكرى عصر التنوير، فإننا نقول إن نظرية التقدم عندهم تقوم بالفعل، وبصورة واضحة، على وقائع تاريخية. فهم لم يقدموها من حيث إنها نتيجة مستمدة من مقدمات ميتافيزيقية. بيد أنه صحيح أيضًا أنها لعبت دور الفرض الذى يقوم على حكم القيمة؛ أعنى أن الموسوعيين وأولئك الذين شاركوهم فى رؤيتهم كونوا أفكارهم عن الإنسان والمجتمع أولاً، ثم فسروا التقدم بأنه حركة نحو تحقيق هذه المُثل. وليس هناك شىء يدعو إلى الدهشة فى هذا الإجراء بالتأكيد. غير أنه يعنى أنهم شرعوا فى دراسة التاريخ الإنسانى مثلاً عن طريق فرض له تأثير مفرط على تفسيرهم للتاريخ. فهم، على سبيل المثال، لم يستطيعوا أن يقدروا إسهام العصور الوسطى فى الثقافة الأوروبية؛ إذ إن العصور الوسطى بدت لهم على أنها العصور المظلمة؛ لأنه إذا كان التقدم يعنى التقدم نحو تحقيق المُثل التى قدمها فلاسفة القرن الثامن عشر، فإنه يحتوى على التحرر من بعض الخصائص البارزة لثقافة العصور الوسطى. إن الاستنارة وتقدم العقل اللذين قدماهما مفكرو القرن الثامن عشر التقدميون يتعارضان مع ديانة العصور الوسطى، أو مع الفلسفة التى ترتبط باللاهوت ارتباطاً وثيقاً. وبهذا المعنى يكون لرجال عصر التنوير "عقيدتهم" الخاصة بهم.

كما أن وجهة نظرهم تعنى بالتأكيد أنهم لم يستطيعوا أن ينصفوا الجوانب المهمة للطبيعة الإنسانية والحياة الإنسانية. ومن المغالاة، بالفعل، أن نقول إن

الفلاسفة لم يفهموا أى جانب من جوانب الإنسان سوى حياة العقل التحليلي والمتحرر. فلقد أصر هيوم، مثلاً، على الدور العظيم الذى يلعبه الشعور وأكد أن العقل هو عبد للانفعالات الطاغية، ويجب أن يكون هكذا^(١). وقد شدد "فوفنارج"^(٢) على أهمية الجانب الوجداني من الطبيعة الإنسانية. وحتى إذا لم تكن هجمات روسو على الموسوعيين بغير أساس، فإننا لا نستطيع أن نأخذ انتقاداته الشديدة على أنها تمثل الحقيقة كلها. وفى الوقت نفسه أظهر فلاسفة التنوير تقديراً ضئيلاً لحياة الإنسان الدينية مثلاً. وسيكون من الخلف المحال أن نرجع إلى فولتير بين الطبيعيين المؤلّهة أو إلى هولباخ بين الملحدين من أجل فهم أعمق للدين. فلقد خطط هولباخ لفلسفة طبيعية للدين، غير أنها لا تُقارن بفلسفات الدين المثالية التى نجدها فى القرن التالى. وقد اهتم مفكرو القرن الثامن عشر الأحرار بفكرة تحرير الإنسان مما اعتبروه العبء المهلك لقيود الخرافة ومكائد القساوسة حتى أنه لم يكن لديهم أى فهم عميق للوعى الدينى.

ويظهر هذا العنصر من السطحية فى التيار المادى للتفكير فى فلسفة عصر التنوير مثلاً. فكما رأينا لا يمكن أن تُستخدم كلمة "مادى" بصورة مشروعة بوصفها علامة تصدق على الفلاسفة بصورة جزافية. غير أن هناك ماديين بينهم، ويقدمون لنا المشهد الهزلى للإنسان بوصفه ذاتاً يهتم برد نفسه إلى موضوع مادى خالص، إذا جاز هذا التعبير. ومن السهل أن نفهم النفور والاشمئزاز اللذين أثارهما كتاب هولباخ "نظام الطبيعة" فى عقل جوته بوصفه تلميذاً. ولم يكن هولباخ الفيلسوف المادى الأكثر غلظة وخشونة.

بيد أن سطحية فلسفة عصر التنوير فى فرنسا فى بعض جوانبها يجب ألا تعمينا عن الأهمية التاريخية للحركة. فـ "روسو" فريد من نوعه. فقد كان لأفكاره

(١) لمعرفة معنى هذا القول، انظر المجلد الرابع ص ٤٢٩ - ٤٢٧ (المؤلف). انظر ترجمتنا العربية لهذا المجلد ص ٤٠٤ (المترجم).

(٢) فوفنارج ماركويوس M. Vavenargues (١٧١٥ - ١٧٤٧): فيلسوف أخلاقى فرنسى (المترجم).

أهمية أصيلة وجوهرية، وكان لها تأثير ملحوظ على مفكرين جاءوا بعده مثل: كانط وهيغل. لكن على الرغم من أن الموسوعيين والفلاسفة الذين هم من أصل واحد، الذين اختار روسو أن ينفصل عنهم، قد لا يحتلون مكانة متشابهة في تطوير الفلسفة، فإنهم مع ذلك لهم تأثير مهم يجب تقديره ليس، كما أعتقد، من حيث "النتائج" المحددة التي يمكن أن نبينها، وإنما من حيث إسهامهم في تشكيل العقلية أو الرؤية. وربما نستطيع أن نقول إن الفلاسفة النمطيين في عصر التنوير في فرنسا قدموا الفكرة التي تقول إن رفاهية الإنسان وسعادته في متناول يده. فإذا سلمنا بأن الإنسان يحرر نفسه من الفكرة التي تقول إن مصيره يتوقف على قوة مفارقة للطبيعة، وأن سلطة كنسية تعبر عن إرادته، وإذا سلمنا بأنه يتبع الطريق الذي يحدده العقل، فإنه سيكون قادرًا على أن يخلق البيئة الاجتماعية التي يمكن أن تزدهر فيها الأخلاق الإنسانية الحقيقية، ويمكن أن يتطور فيها أكبر قدر من الخير لأكبر عدد ممكن بنجاح. والفكرة التي أصبحت فيما بعد أكثر ذبوعًا وانتشارًا، والتي تقول إن نمو المعرفة العلمية وتنظيمًا أكثر عقلانية للمجتمع سيؤديان إلى زيادة السعادة الإنسانية وتدعيم بلوغ المثل الأخلاقية الصحيحة نقول إن هذه الفكرة هي تطوير لرؤية عصر التنوير. وثمة عوامل أخرى، مثل تطوير العلم التقني، كانت ضرورية ومطلوبة بالفعل قبل أن تأخذ الفكرة شكلها المتطور. بيد أن الفكرة الأساسية التي تقول إن الرفاهية الإنسانية تتوقف على ممارسة العقل المتحرر من قيود السلطة، ومن قيود العقائد الدينية، ومن المذاهب الميتافيزيقية الشكاكة كان لها السيادة والهيمنة في القرن الثامن عشر. إن الأمر لم يعد أن تحل العقيدة البروتستانتية محل العقيدة الكاثوليكية كما كان الحال في عصر الإصلاح، وإنما أن يحل "التفكير الحر" وأعنى به الاستقلال الذاتي للعقل محل السلطة.

وليس الهدف من هذه الملاحظات بالتأكيد التعبير عن اتفاق مع وجهة نظر أشخاص مثل فولتير. فلقد كانت فكرتهم عن العقل محدودة وضيقة؛ إذ إن ممارسة العقل تعنى بالنسبة لهم أن تعتقد مثلما يعتقد الفلاسفة، في حين أنه يكون معقولاً

بالنسبة لأي شخص يؤمن بأن الله يكشف عن نفسه أن يقبل هذا الكشف، وغير معقول أن يرفضه. وعلى أية حال لم يتخلص رجال عصر التنوير من الفروض المسبقة والأحكام المبتسرة كما تصوروها بحماقة. وفضلاً عن ذلك فإن مذهبهم العقلي المتفائل واجهه اعتراض قوى وبصورة واضحة في القرن العشرين. غير أن كل ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إن الرؤية التي كان لها تأثير ملحوظ في العالم الحديث أخذت شكلاً واضحاً في القرن الثامن عشر. فلقد وجد مثالا حرية التفكير والتسامح، اللذان لعبا دوراً في حضارتى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، تعبيراً مذهلاً في كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر⁽¹⁾. ولا شك في أننا نستطيع أن نضيف القول بأن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين أعطوا دافعاً قوياً لتطوير الدراسات العلمية، في السيكولوجيا، مثلاً. ولقد كان لبعضهم، مثل دالمبير، إسهاماً فعلياً وحقيقياً في تطوير أعمال فلسفية ممتازة. بيد أن أهميتهم الأساسية تكمن، كما أعتقد، في إسهامهم في تشكيل عقلانية عامة أو رؤية عامة.

إن فلسفة عصر التنوير تعبر عن تطور الطبقات المتوسطة إلى حد ما. فمن وجهة النظر الاقتصادية كانت الطبقة المتوسطة في مرحلة التطوير لمدة طويلة. غير أن نهوضها في القرنين السابع عشر والثامن عشر انعكس في التيارات الفلسفية للتفكير التي كانت، في فرنسا، معادية للنظام القديم، والتي ساعدت في إعداد الطريق لتنظيم مختلف للمجتمع. وقد يقال إن هذه الملاحظات ذات نكهة ماركسية، غير أنها ليست خاطئة لهذا السبب بالضرورة.

وختاماً أريد أن ألفت الانتباه إلى مشكلة مختارة نشأت من فلسفة القرن الثامن عشر. لقد رأينا أن الممثلين النمطيين لعصر التنوير مالوا إلى الإصرار على فصل الأخلاق عن اللاهوت والميتافيزيقا. وأعتقد أن هناك سؤالاً فلسفياً حقيقياً

(1) لا أعنى الإشارة إلى أن التسامح والإيمان بالدين الموحى به يتعارضان بالضرورة؛ إذ إنني أتحدث عن ارتباط تاريخي، وليس عن ارتباط منطقي، إذا لم يفسر المرء "حرية التفكير" بالتأكيد على نحو يصبح من تحصيل الحاصل أن نقول إن مثالي "حرية التفكير" والتسامح لا ينفصلان (المؤلف).

وراء موقفهم. غير أن بعض كُتاب عصر التنوير جعلوا طبيعة هذا السؤال غامضاً بدلاً من أن يوضحوه. وإنتى أشير إلى أولئك الذين اهتموا بالبرهنة على أن الدين، وبصفة خاصة المسيحية الدوجماتيقية، له تأثير قوى وواضح على السلوك الأخلاقي، مع التلميح بأن مذهب الألوهية أو مذهب الإلحاد، حسبما تكون الحالة، أكثر توصيلاً للأخلاق والفضيلة. إن طريقة الحديث هذه تجعل طبيعة السؤال الفلسفى عن العلاقة بين الأخلاق من جهة والميتافيزيقا واللاهوت من جهة أخرى غامضاً؛ لأن التساؤل عما إذا كانت الفضيلة أكثر هيمنة بين المسيحيين أو غير المسيحيين ليس سؤالاً فلسفياً. ومن ناحية أخرى؛ لأننا إذا قلنا إن مذهب الطبيعيين المؤلهة مثلاً أكثر توصيلاً للأخلاق والفضيلة من المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي، فإننا نشير إلى أن هناك علاقة بين المعتقدات الميتافيزيقية والأخلاق؛ لأن مذهب الطبيعيين المؤلهة هو صورة من الميتافيزيقا بالتأكيد. ويجب علينا أن نوضح بدقة ما نوع العلاقة التي نريد أن نؤكددها.

إن السؤال الفلسفى الذى نشير إليه ليس هو بوضوح عما إذا كان الحديث عن السلوك الإنسانى يمكن أن يتميز عن الحديث عن وجود الله وصفاته، أو عن الأشياء منظوراً إليها ببساطة على أنها موجودات؛ لأنه يمكن تمييزه بوضوح. وبمعنى آخر من الواضح إلى حد كبير أن للأخلاق، أو الفلسفة الخلقية موضوعها الخاص. وقد أدرك أرسطو مثلاً ذلك فى العالم القديم، والقديس توما الإكوينى فى العصور الوسطى.

إن السؤال المباشر هو بالأحرى عما إذا كان يمكن للمبادئ الأخلاقية الأساسية أن تستمد من مقدمات ميتافيزيقية أو لاهوتية. بيد أن هذا السؤال يمكن أن يُصاغ من جديد على نحو أكثر وضوحاً، بدون أى إشارة معينة إلى مقدمات ميتافيزيقية أو لاهوتية. دعنا نفترض أن شخصاً يقول: "نحن مخلوقات الله؛ وبالتالي ينبغى علينا أن نطيعه". إن القول الأول هو قول من أقوال الواقع، أما القول الثانى فهو قول أخلاقي. ويؤكد المتحدث أن القول الأول يستلزم القول الثانى. ومن ثم

يمكننا أن نسأل عن وضع السؤال في صورة عامة، عما إذا كنا نستطيع أن نستمد قولاً عما ينبغي أن يكون عليه الأمر من قول عما يكون عليه؛ أعني عما إذا كنا نستطيع أن نستمد قولاً أخلاقياً من قول من أقوال الواقع. إن هذه الصياغة العامة للسؤال لا تنطبق على المثال الذي قدمته فحسب، وإنما على الاستدلال على الأقوال الأخلاقية من أقوال الواقع عن خصائص الطبيعة الإنسانية، عندما لا تكون هناك إشارة إلى حقائق لاهوتية.

وقد نلاحظ أن هذا السؤال قد صاغه هيوم بوضوح. "في كل مذهب من مذاهب الأخلاق مما قد صادفته حتى الآن، لاحظت أن المؤلف ينتقل أحياناً في تدليلاته على الطريقة المألوفة، فيؤكد وجود الله، أو يثبت بعض الملاحظات عن شئون البشر، ثم أراه فجأة، بعد أن يكون في قضاياها مقررًا لما هو كائن أو ما ليس بكائن، ينتقل إلى طائفة من قضايا تشتمل كلها على "ينبغي" أو "لا ينبغي". إنه انتقال خاطئ، غير أنه بالغ الأهمية؛ لأنه لما كانت كلمة "ينبغي" أو "لا ينبغي" تعبر عن علاقة جديدة، أو إثبات جديد، كان من الضروري أن نضعها موضع البحث والتفسير، ولا بد في الوقت نفسه أن نقدم سبباً لما يبدو خاطئاً تماماً، لا بد أن نبين كيف يمكن أن تستتبط هذه العلاقة الجديدة من علاقات أخرى تختلف عنها تماماً"⁽¹⁾. ولكن على الرغم من أن هيوم قد أثار هذا السؤال بوضوح، فإن النفعيين مروا عليه مرور الكرام، ولم يُعط أهمية إلا في النظرية الأخلاقية الحديثة.

إن هذا السؤال مهم بصورة واضحة؛ لأنه لا يرتبط بالأخلاق الاستبدادية فحسب، وإنما بالأخلاق الغائية من النوع الذي يؤكد أولاً أن الإنسان يبحث عن غاية ثم يستمد عبارات ما ينبغي أن يكون من عبارات الواقع. ولقد لفت الانتباه إلى هذا السؤال نظراً لأهميته، لا بقصد أن أقوم بمناقشة للإجابة الصحيحة؛ لأن هذه المناقشة ستضمن، مثلاً، تحليلاً لعبارات ما ينبغي أن يكون، وهذه مهمة كاتب بحث عن النظرية الأخلاقية، وليست مهمة مؤرخ للفلسفة. ومع ذلك لكي نجتنب أي

(1) Treatise, 103, 1 (Selby-Bigge, p. 469).

سوء فهم ممكن لملاحظاتي، ربما يكون من الملائم أن نقرر بوضوح أنني لم أقصد افتراض أنه يجب التخلي عن فكرة الأخلاق الغائية. فعلى العكس أعتقد أن مفهوم الخير هو مفهوم بالغ الأهمية في الأخلاق، وأن "ما ينبغي أن يكون" لا بد أن يُفسر لخدمة فكرة الخير. وفي الوقت نفسه يجب على أي مدافع عن النظرية الأخلاقية الغائية أن يضع في اعتباره السؤال الذي أثاره هيوم. ومما يستحق الذكر عندما نشير إلى أنه وراء أقوال الكتاب الفرنسيين الجدلية عن فصل الأخلاق عن الميتافيزيقا واللاهوت، يكمن سؤال فلسفي حقيقي. وأعتقد أن القول بأن هيوم هو الذي قدّم صياغة واضحة وجلية لهذا السؤال ليس أمرًا يبعث على الدهشة.

٥ - ذكرنا في القسم الأخير الميل الذي أظهره فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين إلى النظر إلى التاريخ على أنه تقدم نحو المذهب العقلي في القرن الثامن عشر، وهو تقدم من الظلام إلى النور، وتوقع تقدم أبعد في المستقبل يكمن في تحقيق المثل العليا لعصر العقل. وخصصنا الجزء الرابع من هذا المجلد لبزوغ فلسفة التاريخ في الفترة الحديثة السابقة على كانط. ومن ثم من الملائم أن تقدم بعض الملاحظات العامة في هذا العرض الختامي عن فلسفة التاريخ. لكن الملاحظات لا بد أن تكون مختصرة؛ لأننا ناقشنا فكرة فلسفة التاريخ عند المفكرين المتأخرين الذين طوروا الموضوع على نطاق واسع. وأريد الآن أن أكتفي فقط باقتراح بعض خطوط التفكير لتأمل القارئ.

إذا كنا نعني بفلسفة التاريخ نقدًا للمنهج التاريخي، فإن فلسفة التاريخ ستكون ممكنة بصورة واضحة ومهمة مشروعة؛ لأنه كما أنه يمكن فحص المنهج العلمي، فإنه يمكن فحص المنهج أو المناهج التي يستخدمها المؤرخون. إننا نستطيع أن نسأل أسئلة عن تصور الواقعة التاريخية، وعن طبيعة ودور تفسير المعطيات، وعن الدور الذي يلعبه البناء التخيلي، وهلم جرا. إننا نستطيع أن نناقش معايير الاختيار التي يراعيها المؤرخون، ونستطيع أن نبحث ما الفروض الضمنية، إن كانت هناك مثل هذه الفروض، في التفسير التاريخي والبناء التاريخي.

بيد أننا عندما نتحدث عن "بوسنييه"، أو "فيكو"، أو "مونتسكيو"، أو "كوندرسيه"، أو "لسنج"، أو "هردر" من حيث إنهم فلاسفة تاريخ، فإننا لا نفكر في هذه الأبحاث التي تجاوز ما هو تاريخي؛ لأن هذه الأبحاث تهتم بطبيعة تدوين التاريخ ومنهجه، أكثر من اهتمامها بمجرى الأحداث التاريخية. وعندما نتحدث عن فلسفة التاريخ، فإننا نفكر في تفسيرات المجرى الفعلي للأحداث التاريخية لا في تحليل لمنهج المؤرخ، ومعايير الاختيار، والفروض، وغيرها. إننا نفكر في بحث نماذج أو نموذج في مجرى التاريخ، وفي نظريات عن القوانين العامة التي يفترض أنها فعالة في التاريخ.

إن الحديث عن البحث عن نماذج في التاريخ هو أمر غامض إلى حد ما. ونستطيع أن نقول على نحو كامل تمامًا إن المؤرخين أنفسهم يهتمون بنماذج، فالشخص الذي يكتب تاريخ إنجلترا مثلاً يهتم بوضوح برسم نموذج معقول للأحداث. إنه لا يتركنا مع سلسلة من الأقوال التاريخية غير المترابطة مثل القول بأن "وليم الفاتح"^(١) فتح إنجلترا عام ١٠٦٦. إنه يحاول أن يبين كيف أن هذا الحدث وقع، ولماذا تصرف وليم الفاتح كما تصرف؛ إنه يحاول أن يبين الآثار التي كانت للحملة النورماندية على الحياة والثقافة الإنجليزية. وعندما يفعل ذلك فإنه يرسم نموذجاً للأحداث لا محالة. بيد أننا لا نسميه فيلسوفاً للتاريخ لهذا السبب. وفضلاً عن ذلك فإن الواقعة المحض التي تقول إن مؤرخاً معيناً يرمى شبكته على امتداد واسع ويهتم بمدى كبير من المعطيات التاريخية لا تؤهله لأن يوصف بأنه "فيلسوف تاريخ".

بيد أن البحث عن نموذج في التاريخ قد يعنى شيئاً أكثر من ذلك. فقد يعنى محاولة بيان أن هناك نموذجاً ضرورياً في التاريخ، ويأخذ هذا النموذج شكل حركة

(١) وليم الفاتح، هو وليم الأول (١٠٢٨ - ١٠٨٧): دوق نورمانديا ابتداء من عام ١٠٣٥، وملك إنجلترا (١٠٦٦ - ١٠٨٧). قاد الحملة النورماندية على إنجلترا وفتحها بعد انتصاره الحاسم على هارولد الثاني عام ١٠٦٦ (المترجم).

نحو هدف سيتحقق مهما تكن دوافع الأفراد، أو شكل سلسلة من دورات يحدد مجراها وتعاقبها المنتظم قوانين كلية معينة. وفي حالة هذه النظريات لا بد أن نتحدث بالتأكيد عن فلسفة التاريخ.

ومع ذلك فإن هنا مجالاً للتمييز مرة أخرى. فمن جهة قد يعتقد المرء أنه يكتشف في دراسته للتاريخ نماذج معينة متكررة، ومن ثم قد يحاول أن يفسر هذا التكرار عن طريق عمل قوانين معينة. أو أنه قد يعتقد أن المجرى الفعلي للتاريخ يظهر حركة نحو حالة من الأمور ينظر إليها على أنها مرغوبة، وحدثت على الرغم من العقبات. ومن جهة أخرى قد يشرع المرء في دراسة التاريخ باعتقاد مكوّن من قبل، مستمد من اللاهوت، أو من الميتافيزيقا، مؤداه أن التاريخ الإنساني يتحرك لا محالة نحو بلوغ غاية معينة أو هدف معين. ويحاول بهذا الاعتقاد الموجود في ذهنه بعد ذلك أن يبين كيف أن المجرى الفعلي للأحداث التاريخية يطابق هذا الاعتقاد ويتفق معه. وبذلك فإن التمييز هو بين فلسفة للتاريخ مؤسسة تجريبياً، وفلسفة للتاريخ مبدؤها الأساسي نظرية قَبَلِيّة؛ بمعنى نظرية مُعدة سلفاً لدراسة التاريخ.

ويبدو التمييز، عندما نعبر عنه بهذه الطريقة المجردة، واضحاً جداً. غير أنه لا ينجم عن ذلك بالطبع أنه من السهل باستمرار أن ننسب فيلسوفاً معيناً من فلاسفة التاريخ إلى فئة محددة. ربما نستطيع أن ننسب مونتسكيو إلى الفئة الأولى؛ لأنه يبدو أنه يعتقد أن القوانين التي نظر إليها على أنها فعالة في التاريخ مستمدة من دراسة المجرى الفعلي للأحداث. وينتمي بوسيه بالتحديد إلى الفئة الثانية؛ لأن اعتقاده بأن الخطة الإلهية التي نكتشفها في التاريخ مستمدة بوضوح من اللاهوت. وينتمي هيغل أيضاً، في القرن التاسع عشر، إلى هذه الفئة؛ لأنه يؤكد بوضوح أن المؤرخ عندما يدرس مجرى التاريخ، فإنه يضيف عليه الحقيقة (التي يُعتقد أنه يتم البرهنة عليها فيما نسميه بالميتافيزيقا) التي تقول إن العقل هو صاحب السيادة في التاريخ؛ أعني أن العقل المطلق يتجلى في العمليات التاريخية. غير أنه ليس من

السهل أن نصنّف كتابًا مثل كوندرسيه. ومع ذلك فإننا نستطيع، على الأقل، أن نقول إنهم كونوا حكم قيمة عن روح عصر التنوير، وأثر هذا الحكم في تفسيرهم للتاريخ؛ أعنى أنهم كونوا حكم قيمة مستحسنًا عن الثقافة التي شخصوها بأنها تنبثق من الماضي، وبأنها تعبر عن نفسها في روح عصر التنوير، ثم فسروا الماضي على ضوء هذا الحكم. وقد أثر هذا، كما لاحظنا من قبل، على تفسيرهم للعصور الوسطى مثلاً، التي شكلت من وجهة نظرهم حركة متخلفة على الطريق الصاعد. وبمعنى آخر لقد تأثر تفسيرهم للتاريخ ورسمهم لنموذج بأحكام القيمة. ويمكن أن نقول هذه الملاحظات نفسها على بعض المؤرخين الذين لا نتصور أنهم فلاسفة للتاريخ بوجه عام. و"جيبون" هو مثال لهؤلاء^(١). غير أن كوندرسيه يبدو أنه افترض أن قانون التقدم يؤثر في التطور التاريخي (ويتضمن تصوره لما يكون التقدم أحكام القيمة). ولهذا السبب يمكن أن يُسمى فيلسوفًا للتاريخ. إنه لم يجعل هذا الافتراض واضحًا جدًا بالفعل؛ وشدد على الحاجة إلى المجهود الإنساني، وبصفة خاصة في مجال التربية، لتهديب الإنسان والمجتمع الإنساني. بيد أن هذا الاعتقاد المتفائل والواثق في تقدم التاريخ من الظلام إلى النور يتضمن فرضًا ضمنيًا عن حركة غائية في التطور التاريخي.

ولا يبدو لي أن المرء يستطيع أن يصرف النظر عن فلسفة التاريخ على وجه مشروع بطريقة قبلية خالصة. وبقدر ما تهمننا فلسفات التاريخ هذه التي تزعم أنها تعميمات مستمدة من دراسة موضوعية للمعطيات التاريخية، فإن السؤال الأساسي هو عما إذا كان البرهان التجريبي هو على نحو يجعل صدق نظرية معينة احتمالية. إننا نستطيع بالتأكيد أن نثير التساؤل عما إذا كان تصور القوانين

(١) جيبون، إدورد (١٧٣٧-١٧٩٤): مؤرخ إنجليزي. من أشهر مؤلفاته "انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها" الذي يقع في ستة مجلدات (المترجم). وقد تُرجم إلى اللغة العربية تحت عنوان "اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها" في أربعة مجلدات بقلم د. محمد سليم سالم ومراجعة محمد علي أبو درة - دار الكتاب المصري للطباعة والنشر.

التاريخية، كما يوجد في فلسفة فيكو مثلاً، لا يفترض أن هناك تكراراً في التاريخ، وإذا اعتقدنا أن هذا الفرض قد تم افتراضه بالفعل، فإنه من المسموح لنا أن نعترض عليه. بيد أن الاعتراض لا بد أن يقوم على استناد إلى دليل تاريخي. وإذا كان الرد هو أن تصور القوانين التاريخية لا يفترض تكراراً في التاريخ، وإنما يقوم على صنوف من التشابه والتماثل بين أحداث أو عصور مختلفة، فإن أي مناقشة لهذه الموضوعات لا بد أن تكون على ضوء البرهان المتاح. إننا قد نرغب، مثلاً، في أن نقول إنه يمكن اكتشاف مفهوم القوانين التاريخية قَبْلًا باللجوء إلى الحرية الإنسانية. غير أنه على الرغم من أن الحرية الإنسانية والمبادأة تتعارض مع عمل ما يمكن أن نسميه "بالقوانين الحديدية"، فإنه قد يكون من الممكن أن نسهب في شرح تصور عن القانون التاريخي الذي يتفق مع الحرية الإنسانية. وبمعنى آخر قد يكون من الممكن أن نطوّر نظرية عن الدورات الثقافية ذات البنية غير المحكمة لا تجعل للاختيار الإنساني معنى. إن السؤال عما إذا كان هناك أي أساس يكفي لتطوير نظرية كهذه لا بد أن يُحسم على ضوء المعطيات التاريخية. وفي الوقت نفسه، وبغض النظر عن السؤال عما إذا كان تقسيم التاريخ إلى دورات ثقافية مشروعاً وله ما يبرره، فإنه يجب علينا أن نسأل أنفسنا عما إذا كانت القوانين المزعومة التي يُفترض أنها تحكم التعاقب المنتظم لهذه الدورات ليست شيئاً أفضل من البديهيات من جهة، أو من الفروض التي يستطيع المؤرخ نفسه أن يصرح بها بدون مساعدة من أي فيلسوف من جهة أخرى.

وبالنسبة لفلسفات التاريخ هذه التي يدخل فيها الفيلسوف بصراحة اعتقاداً مستمداً من اللاهوت أو من الميتافيزيقا عندما يدرس التطور التاريخي، فإن هناك شيئاً لا بد أن يقال لصالحها، وهو أنها أمينة؛ بمعنى أن الفرض يُصاغ بوضوح وجلاء. وهي من هذه الناحية أفضل من فلسفات التاريخ التي تفترض بالفعل أن التاريخ يسير نحو هدف معين لا محالة، غير أن هذا الفرض فيها خفي. وفضلاً عن ذلك فإن الفرض الذي يؤخذ من اللاهوت أو من الميتافيزيقا قد يكون صادقاً

تمامًا. إنه قد يكون صحيحًا تمامًا، وهو صحيح من وجهة نظري، أن العناية الإلهية تؤثر في التاريخ، وأن الخطة الإلهية ستتحقق سواء أرادت الموجودات الإنسانية أم أبت. بيد أنه لا ينجم عن ذلك على الإطلاق أن هذا الإيمان يمكن أن يكون ذا فائدة عملية كبيرة جدًا لدراسة التاريخ؛ إذ إن الأحداث التاريخية لها عللها الظاهرية، وبدون الوحي لا نستطيع بالفعل أن نقول كيف يرتبط المجرى الفعلي للأحداث بالعناية الإلهية. إننا نستطيع أن نخمن أنه صادق؛ إذ يمكننا أن نرى في انهيار أمة ما رمزًا للحكم الإلهي، أو رمزًا لزوال أشياء هذا العالم. غير أن التخمين وفك الرموز من وجهة نظر الإيمان لا يسمحان بالتنبؤ. وإذا كان هذان النشاطان هما ما نعنيه بفلسفة التاريخ، فإن فلسفة التاريخ ستكون ممكنة بالطبع. بيد أن هذا مسعى، ربما يكون مفيدًا وضارًا على أية حال، يستطيع أن يتعهد به رجل الإيمان إذا اختار، غير أنه لا يمكن أن يقال إنه ينتج معرفة علمية. وفضلاً عن ذلك إذا افترضنا بتهور أننا نعرف الخطة الإلهية، وأننا نستطيع أن نميز عملها في التاريخ عن طريق التأمل الفلسفي، فإننا ربما نجد أنفسنا ملتزمين بتبرير كل ما يحدث.

ليس الهدف من هذه الملاحظات أن تبين أنني أرفض فكرة فلسفة التاريخ تمامًا التي تجاوزت الأبحاث التي تجاوز ما هو تاريخي مثل تحليل منهج المؤرخ وفروضة. بل الهدف منها أن تعبر عن شك خطير وحاد يخص صحة الفكرة. إنني أعتقد أن لاهوت التاريخ ممكن، غير أن مجاله محدود إلى حد كبير، لكونه محددًا بحدود الوحي. وأنا أشك بشدة فيما إذا كان يمكن أن نذهب أبعد مما ذهب إليه القديس أوغسطين. غير أننا عندما ننقل من بوسيبه إلى فلاسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، فإننا نجدهم يحلون الفلسفة محل اللاهوت اعتقادًا منهم أنهم يعطون لنظرياتهم عن التاريخ طابع المعرفة العلمية. وأنا أشك فيما إذا كان في مقدور فلسفة التاريخ أن تفترض هذا الطابع. فلا شك أن الفلاسفة يدلون ببيانات وأقوال صادقة، غير أن السؤال هو عما إذا كانت هذه البيانات والأقوال ليست هي نوع الحقائق التي يمكن أن يدلى بها المؤرخ نفسه على نحو كامل. وبمعنى آخر إن

السؤال هو عما إذا كان الفيلسوف من حيث هو كذلك يستطيع أن يحقق أى شىء فى تطوير تفسير تركيبى للتاريخ أكثر مما يستطيع أن يحققه المؤرخ. وإذا كانت الإجابة بالنفى، فليس هناك مكان لفلسفة التاريخ بالمعنى الذى تُستخدم به الكلمة. بيد أنه من الصعب بالتأكيد رسم أى خط واضح للتمييز بين التاريخ وفلسفة التاريخ. فإذا كنا نعى بلفظ فلسفة التاريخ تعميمات واضحة، فإن المؤرخ نفسه يستطيع أن يصنعها.

٦ - انتهت المجلدات الثلاثة من "تاريخ الفلسفة" التى خصصناها لفلسفتى القرنين السابع عشر والثامن عشر بمناقشة لمذهب كانط. وسنتوقع بوضوح من أى عرض تاريخى أنه يحتوى على تأملات فى فكر كانط. وأنا لا أنوى بالتأكيد تقديم ملخص لفلسفته؛ إذ إننا قدمنا ملخصاً تمهيدياً فى المدخل إلى المجلد الرابع، وسيكون ملخص ثان بعد المعالجة المستفيضة لكانط فى هذا المجلد نافلة ولا فائدة منها، كما أننى لا أنوى أن أقوم بدحض مباشر لمذهب كانط. بل إننى أنوى أن أقوم ببعض التأملات فى علاقته بالفلسفة السابقة، والمذهب المثالى النظرى الألمانى الذى جاء بعده. كما أننى أريد أن ألفت الانتباه إلى بعض المسائل التى نتجت من فلسفة كانط.

إننى أفترض أن ثمة دافعاً طبيعياً لتقديم فلسفة كانط من حيث إنها ملتقى رافدين هما المذهب العقلى الأوروبى والمذهب التجريبي البريطانى، إنه دافع طبيعى؛ لأن هناك بعض الأسباب الواضحة لتقديم فكر كانط بهذه الطريقة؛ إذ إنه تربى وترعرع، إذا تحدثنا بصورة فلسفية، فى الصيغة المدرسية لفلسفة ليبنتس كما قدمها فولف وأتباعه، ثم تعرض لصدمة النقد التجريبي عند هيوم الذى أيقظه من سباته الدوجماتيقى. وفضلاً عن ذلك نستطيع أن نميز فى تكوين فلسفة كانط الخاصة تأثير كل من الحركتين. فاكتشافه لـ "ليبننتس" نفسه مثلاً، من حيث إنه يتميز عن فولف وأتباعه كان له تأثير ملحوظ للغاية على تفكيره، وربما نتذكر أن

ليبنس أكد الطابع الظاهري للمكان والزمان. إن نظرية كانط عما هو قبلي يمكن أن ننظر إليها، بالفعل، على أنها تطوير بمعنى ما لنظرية ليبنس عن الأفكار الفطرية الفعلية، مع فارق هو أن الأفكار أصبحت وظائف مقولية فطرية. وفي الوقت نفسه يمكن أن نتذكر أن هيوم نفسه كان له إسهام ذاتي أساسي على تكوين أفكار مركبة معينة، مثل فكرة العلاقة العلية. وبذلك يمكن أن ننظر إلى نظرية كانط عما هو قبلي على أنها تأثرت أيضاً بموقف هيوم على ضوء اعتقاد كانط بأن فيزياء نيوتن تزودنا بقضايا تأليفية (تركيبية) قبلية. وبمعنى آخر لم يقدم كانط ردًا على مذهب هيوم التجريبي والمذهب الظاهري فحسب، وإنما استخدم، في صياغة هذا الرد، فروضاً افتراضياً هيوم نفسه، على الرغم من أن هيوم لم يدرك مغزاهما ودالاتها الكاملة وإمكاناتها.

ومع ذلك فإنه سيكون من الخلف المحال لو أن المرء تصور فلسفة كانط على أنها تأليف من مذهب عقلي أوروبي ومذهب تجريبي بريطاني بمعنى أنها خليط من عنصرين مأخوذتين من تيارين من التفكير متعارضين. فلقد تأثر كانط، مثله في ذلك مثل أي فيلسوف آخر، بمعاصريه وسابقيه. وعلى الرغم من أن الآراء قد تختلف عن درجة التأثير التي يمكن أن تنسب إلى ليبنس وهيوم كل على حدة، فإننا لا يمكن أن نشك في الواقعة التي تقول إن كلا منهما كان له تأثير ما على تطوير فكر كانط. وكذلك الأمر فيما يتعلق بـ "قولف" وتلاميذه. وفي الوقت نفسه فإن أي عناصر قد تستمد من فلسفات أخرى أو تفترضها هذه الفلسفات قد تشرّبها كانط وفهمها وجمعها معا في نسق هو أكثر من أن يكون مجرد خليط أو مزيج.

إن عدم ملاءمة وصف مذهب كانط بأنه تأليف من المذهب العقلي والمذهب التجريبي يصبح واضحاً إذا تذكرنا مشكلته الأساسية، المشكلة التي تتفشى في فلسفته، إذا جاز هذا التعبير. لقد واجه كانط، كما رأينا، مشكلة إحداث انسجام بين عالم فيزياء نيوتن، عالم العلية الآلية والحتمية، وعالم الحرية. ولقد واجه ديكرت

أيضاً مشكلة مماثلة بالفعل؛ وهي ليست مشكلة خاصة بكانط، وإنما هي مشكلة نشأت من الموقف التاريخي عندما بدأ العلم الطبيعي تطوره الملحوظ. بيد أن المسألة هي أن كانط عندما أعمل فكره في حل هذه المشكلة، فإنه أخضع كلاً من المذهب العقلي والمذهب التجريبي لفحص نقدي، وخطط لفلسفته، لا بوصفها تأليفاً من هاتين الحركتين، وإنما بوصفها انتصاراً عليهما. لقد اعتقد أن المذهب التجريبي لا يكفي؛ لأنه لا يستطيع أن يفسر إمكان المعرفة التأليفية (التركيبية) القبليّة. فإذا أخذنا المعرفة العلمية باهتمام، فإننا لا نستطيع أن نعتق المذهب التجريبي المحض، حتى إذا اتفقنا على أن كل المعرفة تبدأ بالتجربة. إنه يجب علينا أن نلجأ إلى نظرية عن العنصر الصوري القبلي في المعرفة؛ أعني أننا لا نستطيع أن نفسر إمكان المعرفة العلمية إذا سلّمنا بأن التجربة مُعطاة ببساطة؛ إنه يجب علينا أن نسلم ببناء الذات للتجربة إذا أردنا أن نفسر إمكان المعرفة القبليّة. بيد أن ذلك لا يعنى أنه يجب علينا أن نقبل الميتافيزيقا العقلية. إذا أخذ أى شخص التجربة الأخلاقية، والحرية، والدين باهتمام وجدية، فإنه يبدو له أن ميتافيزيقا الفلاسفة العقليين الدوجماتيقية، على الأقل ميتافيزيقا أولئك الذين يسلمون بالحرية، تقدم أساساً عقلياً أكيداً للقانون الأخلاقي والإيمان بالحرية، وخلود النفس، والله. بيد أن الأمر ليس كذلك. إن الميتافيزيقا العقلية لا تستطيع أن تقاوم النقد، ويبين صراع المذاهب وعدم قدرة الميتافيزيقا الواضحة لأن تصل إلى نتائج يقينية خواء مزاعمها لأن تعرف. وتبين نظرية القبلي، النقد الترنسندنتالي للمعرفة، لماذا يجب أن يكون الأمر هكذا. غير أنه في نفس الوقت الذي يبين فيه العلم الجديد خواء الميتافيزيقا الدوجماتيقية، فإنه يبين فيه أيضاً حدود المعرفة العلمية. والطريق مفتوح لأى شخص يأخذ بجدية الوعي الأخلاقي والمعتقدات والأمال التي ترتبط به ارتباطاً وثيقاً للإيمان العقلي المشروع بالحرية وخلود النفس، ووجود الله، على الرغم من أن هذا الإيمان لا يمكن البرهنة عليها علمياً. ومن ثم فإن حقائق الميتافيزيقا الكبرى تكون بمنأى عن النقد الهدام عن طريق نقلها من افتراض نتائج إلى أدلة ميتافيزيقية عديمة القيمة، وربطها معاً عن طريق الوعي الأخلاقي الذي هو خاصية أساسية للإنسان مثل قدرته على المعرفة العلمية.

لقد استفاد كانط، بوضوح، من فروض وأفكار استمدها من فلاسفة آخرين عندما كان يخطط لفلسفته. ويستطيع المتخصصون أن يتقبوا أصول هذه الفكرة أو تلك وتطورها. غير أن هذه الواقعة لا تبرر قولنا إن مذهب كانط هو مزيج من المذهب العقلي والمذهب التجريبي. فلقد اتفق كانط مع النقد التجريبي للميتافيزيقا العقلية، واتفق في الوقت نفسه مع الميتافيزيقيين فيما يخص أهمية المشكلات الفلسفية البارزة، ووجود مجال لواقع نوميئالي (عالم الشيء في ذاته) لا يستطيع العلم الفيزيائي أن يصل إليه. بيد أن هذا لا يعنى أن المذهب العقلي والمذهب التجريبي يمكن أن يرتبطا. إن قدرة كانط على الاتفاق، التي ارتبطت بقدرته على الاختلاف، مع كل حركة هي التي دفعته، بالأحرى، إلى تطوير فلسفة أصيلة. إن واقعة المعرفة العلمية ترفض المذهب التجريبي المحض وتستبعده. والتحليل النقدي لإمكان هذه المعرفة وشروطها يرفض الميتافيزيقا الدوجماتيقية ويستبعدها. غير أن الإنسان ليس ببساطة "فهماً"؛ فهو أيضاً فاعل أخلاقي. ويكشف وعيه الأخلاقي عن حرئته، ويبرر تأكيداً عملياً للواقع الروحي، في حين أن تجربته الإستاتبيقية تساعده في أن يعرف العالم الفيزيائي من حيث إنه تجل لهذا الواقع. إننا نستطيع أن نرى في فلسفة كانط ذروة الخطوط السابقة للتفكير إلى حد ما. وبذلك ليس من المعقول أن ننظر إلى نظريته عن بناء الذات للتجربة على أنها تطوير أصيل صدر من ربط لنظرية عقلية عن أفكار فطرية فعلية بميل تجريبي للحديث كما لو كانت موضوعات التجربة المباشرة ظواهر، أو انطباعات، أو معطيات حسية. وليست لدى رغبة لأن أنكر الاتصال في تطور الفلسفة، أو إنكار الواقعة التي تقول إن فلسفة كانط أخذت الشكل الذي أخذته بسبب طابع التفكير الفلسفي السابق. بيد أنه يظل صحيحاً في الوقت نفسه أن كانط أدار ظهره عن المذهب العقلي والمذهب التجريبي بمعنى ما. وبمعنى آخر إذا أردنا أن نتحدث عن فلسفة كانط من حيث إنها "تأليف" من المذهب العقلي والمذهب التجريبي، فإنه يجب علينا أن نفهم اللفظ

بمعنى يقربه إلى المعنى الذى أعطاه له هيجل؛ بمعنى أن كانط أدرج عناصر القيمة الإيجابية (التي قدرها من وجهة نظره هو) فى التقاليد المناقسة السابقة، أو أنه أدرج متناقضات فى مذهب أصيل، أو اندماج حول فيه هذه العناصر فى نفس الوقت.

ومن ثم إذا كان كانط قد أدار ظهره للميتافيزيقا العقلية التي أسماها "بالمذهب الدوجماتيقي الفاسد"، فإنه قد يبدو من الصعب أن نفسر كيف يمكن الإقرار بأن سلسلة من المذاهب الميتافيزيقية لم تقتف أثر الفلاسفة النقدية فى ألمانيا فحسب، وإنما نظرت إلى نفسها على أنها خلفية كانط الحقيقية التي طورت تفكيره فى الاتجاه الصحيح. لكن إذا وضع المرء فى اعتباره التوتر بين نظرية كانط عن بناء الذات للتجربة ومذهبه الخاص بالشىء فى ذاته، فسيكون من السهل أن يفهم كيف تطور المذهب المثالي الألماني النظرى من الفلاسفة النقدية.

إن مذهب كانط الخاص بالشىء فى ذاته تكتفه صعوبات بالتأكيد. فبغض النظر عن الواقعة التي تقول إنه لا يمكن معرفة طبيعة الشىء فى ذاته، فإنه لا يمكن تأكيد وجوده من حيث إنه علة لمادة الإحساس بدون سوء استخدام (بناء على مقدمات كانط) لمقولتى العلية والوجود. ولقد كان كانط على وعى بهذه الحقيقة فى واقع الأمر. وبينما يبدو له أن مفهوم الظاهرة مطلوب وضرورى من حيث إن مفهوم الشىء فى ذاته يكون ملازمًا له؛ إذ إن مفهوم الظاهرة لا يكون له معنى بدون مفهوم الشىء فى ذاته، فإنه أكد أنه يجب علينا أن نكف عن تأكيد وجود الشىء فى ذاته بصورة دوجماتيكية، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نفكر فيه. يتضح أن كانط يعتقد أنه من الخلف والاستحالة أن نرد الواقع إلى بناء محض للذات، وأنه نظر بالتالى إلى الاحتفاظ بمفهوم الشىء فى ذاته والإبقاء عليه من حيث إنه مسألة من مسائل الحس المشترك. وفى الوقت نفسه كان يعى موقفه الصعب، وحاول أن يجد صياغات تتقده من التناقض الذاتى، وتساعد فى الوقت نفسه فى أن يُبقى على مفهوم نظر إليه على أنه ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه.

ويمكن للمرء أن يفهم موقف كانط في هذه المسألة. بيد أن المرء يستطيع أيضًا أن يفهم اعتراضات "قشته" على نظرية الشيء في ذاته، التي نظر إليها على أنها لا داعي لها وليس لها فائدة، أو على أنها شيء فظيع؛ إنه يرى ضرورة استبعاد الشيء في ذاته لمصلحة المذهب المثالي. كما أنه يرى أن كانط شخص حاول أن يجعل الأشياء تجمع بين أمرين في آن واحد، ومن ثم أوقع نفسه في صنوف من عدم الاتساق الميئوس منها. إذا قبل المرء نظرية كانط عن دور الذات في بناء التجربة، فإنه يكون ملزمًا، كما يعتقد قشته، بأن يتقدم إلى فلسفة مثالية كاملة.

وتتضمن هذه الخطوة، لا محالة، تحولاً من نظرية المعرفة إلى الميتافيزيقا. وإذا استبعدنا الشيء في ذاته، فإنه يترتب على ذلك أن الذات تخلق الموضوع بأكمله؛ إنها لا تشكل مادة معينة فحسب، إذا جاز هذا التعبير. والنظرية التي تقول إن الذات تخلق الموضوع هي نظرية ميتافيزيقية بصورة جلية، حتى إذا كان الوصول إليها يكون عن طريق نقد للمعرفة.

لكن ما عساها أن تكون الذات الخالقة؟ عندما يتحدث كانط عن بناء الذات للتجربة، فإنه يتحدث عن الذات الفردية. صحيح إنه أدخل مفهوم الأنا ترنسندنتالية من حيث إنها الشرط المنطقي للتجربة، بيد أن الذات الفردية هنا هي التي يفكر فيها؛ الأنا التي هي ذات باستمرار وليست موضوعًا على الإطلاق. غير أننا إذا حولنا هذا الشرط المنطقي للتجربة إلى مبدأ ميتافيزيقي يخلق الموضوع، فإنه يصعب أن نوّحده بالأنا الفردية المتناهية بدون أن نقع في "الأنا وحيدة". إن كل الموجودات الأخرى ستكون موضوعات كما يرى "جون سميث"، وستكون بالتالي خلقه الخاص. إن "جون سميث" من حيث إنه ظاهرة، سيكون، في واقع الأمر، خلق نفسه من حيث إنه أنا ترنسندنتالية. ومن ثم إذا استبعدنا الشيء في ذاته وحولنا الأنا ترنسندنتالية عند كانط، التي هي شرط منطقي للتجربة، إلى المبدأ الأسمى الميتافيزيقي، فإننا سنندفع في النهاية إلى تفسيرها بأنها ذات كلية لا متناهية، تكون منتجة لكل من الذات المتناهية، والموضوع المتناهي. وسنقع في الحال في مذهب ميتافيزيقي منتفخ تمامًا.

وأنا لا أنوى بالطبع أن أناقش هنا مراحل فلسفة فشته، أو تاريخ المذهب المثالي النظري الألماني بوجه عام. فهذه الموضوعات يجب أن تؤجل إلى المجلد القادم من "تاريخ الفلسفة" هذا. غير أنني أريد أن أبين أن جذور المذهب المثالي النظري توجد في فلسفة كانط نفسها. لقد اهتم الفلاسفة المثاليون النظريون، بالطبع، برد كل الأشياء إلى مبدأ ميتافيزيقي واحد أسمى يمكن أن تُستتبط منه فلسفيًا، بطريقة أو بأخرى، بينما لم يشارك كانط في هذا الاهتمام. وثمة فرق واضح في المناخ والاهتمام بين الفلسفة النقدية والمذاهب الميتافيزيقية التي أعقبتها. وفي الوقت نفسه إنها ليست مسألة "تعاقب"؛ لأن المذاهب المثالية النظرية لها علاقة ليست مؤقتة بفلسفة كانط، بل إنها علاقة تفوق هذه العلاقة. وإذا سلم المرء بذلك، ورفض في الوقت نفسه ما نتج عن فلسفة كانط، فإنه يصعب أن يقبل هذه الفلسفة من حيث إنها تشكل نقطة الانطلاق لما يرفضه. وهذا يعني من حيث الممارسة إخضاع جوانب فكر كانط المثالي والذاتي لفحص نقدي؛ لأنه إذا أقر المرء بهذه الجوانب واستبعد الشيء في ذاته، سيكون من الصعب تجنب ملازمة اتباع كانط للطريق الذي اقتفوا أثره.

من السهل، بالفعل، أن نفهم أن صيحة انطلقت "عودوا إلى كانط" في منتصف القرن التاسع عشر، وأن الكانطيين الجدد تعهدوا بأن يطوروا موقف كانط النقدي، والإبستمولوجي، والمنطقي، والأخلاقي بدون أن يقفوا فيما نظروا إليه على أنه شطحات خيالية لفلاسفة المثاليين النظريين. لقد كان كانط بالنسبة لهم المؤلف الصبور، والمنهجي، والمدقق، وذا العقل التحليلي لكتاب "نقد العقل الخالص"، ونظروا إلى مذاهب الميتافيزيقيين المثاليين العظام منذ فشته حتى هيجل على أنها تمثل خيانة لروح كانط. ووجهة النظر هذه معقولة تمامًا. وفي الوقت نفسه لا يمكن إنكار، كما أعتقد، أن مذهب كانط عرض نفسه لتطوير (أو لاستئثار) كان على أيدي المثاليين النظريين. وتدعيماً لموقف الكانطيين الجدد يمكننا أن نقول إن كانط أحل صورة جديدة من الميتافيزيقا بالتأكيد، وهي ميتافيزيقا معرفة التجربة، محل

الميتافيزيقا القديمة التي رفضها، وأنه نظر إلى هذه الميتافيزيقا الجديدة على أنها تستطيع أن تقدم معرفة حقيقية، في حين أنه لم ينظر بالتأكيد إلى ميتافيزيقا هيجل عن المطلق، مثلاً، على أنها تشكل معرفة، وبمعنى آخر لقد أنكر بالطبع أى صلة بأولئك الذين زعموا أنهم أبناؤه، تماماً مثلما رفض محاولات فشته الأولية لتطوير الفلسفة النقدية باستبعاد الشيء في ذاته. لكن على الرغم من أن المرء قد يشعر بيقين أن كانط نظر إلى شطحات أتباعه برضا كبير، فإن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إنه أمدهم بأساس واعد لبناءاتهم.

ومع ذلك يمكن، عن طريق التشديد على جوانب أخرى من فلسفة كانط غير تلك الجوانب التي أكدها أتباعه المثاليون، أن ننظر إليها على أنها تتجه في اتجاه مختلف أتم الاختلاف. وقد يقال إن رفض كانط للميتافيزيقا الدوجماتيقية هو أكثر من رفض لمذاهب المذهب العقلي الأوروبي منذ ديكارت حتى ليبنتس وتلاميذه؛ لأن كانط بيّن طابع كل البراهين المزعومة التي تحتوى على مغالطة فى الميتافيزيقا وبيّن أن المعرفة الميتافيزيقية غير ممكنة. لقد قدّم كانط ميتافيزيقا جديدة خاصة به بالفعل، بيد أن ذلك كان الغرض منه هو تحليل الشروط الذاتية للتجربة. إنها لا تزعم أن تقدّم لنا معرفة بما يُسمى الواقع النوميالى (عالم الشيء فى ذاته)، فكانط لم يقر بالإيمان بوجود واقع نوميالى بالفعل، غير أن ذلك لا يتسق مع تفسيره لوظيفة المقولات؛ لأن المقولات ليس لها مضمون ومعنى إلا فى تطبيقها على الظواهر. وبذلك لا معنى لأن نتحدث، بناء على مقدمات كانط، عن الواقع النوميالى أو عن "أساس يفوق ما هو محسوس" من حيث إنه موجود. فإذا كان الواقع نفسه مقولة من المقولات بالفعل، فإنه لا معنى لأن نتحدث عن الواقع النوميالى على الإطلاق. إننا نستطيع أن نفحص طبيعة الحكم العلمى، والأخلاقى، والإستاطيقى. غير أنه ليس من حقنا، بناء على مقدمات كانط، أن نستخدم الحكم الأخلاقى من حيث إنه الأساس لأى نوع من الميتافيزيقا. إنه لا يسلم بالتأكيد بصحة هذا التفسير لتفكيره. غير أننا قد نزعم، فى واقع الأمر، أن الخدمة الجليلة التي

قدمها كانط هي بيان أن ما يمكن أن نعرفه ينتمي إلى مجال العلوم، وأن الميتافيزيقا ليست علماً فحسب، بل ليس لها معنى أيضاً. إنه لا يمكن أن يكون لها سوى معنى "انفعالي" في أحسن الأحوال. وهذا هو ما تعادله نظرية الإيمان الأخلاقي عند كانط بالفعل، عندما نعطي لها قيمتها الفورية.

وبمعنى آخر يمكن البرهنة على أنه على الرغم من أن مذهب كانط يرتقى مباشرة إلى مستوى مذاهب المثالية النظرية، فإنه بالفعل بناء في منتصف الطريق للوضعية. واعتقد أنه على هذا الضوء سيرغب الوضعيون في أن يعتبروها هكذا. إنهم لم يتبعوه بالتأكيد في نظريته عن القضايا التأليفية القبلية وشروط إمكانها. لكنهم يعتبرون رفضه للميتافيزيقا خطوة في الاتجاه الصحيح. وهم يريدون، كما اعتقد، أن يشددوا على جوانب فلسفته التي تبدو أنها توضح الطريق إلى رفض أكثر جنسية، حتى إذا كان كانط نفسه لم يفهم المضامين الكاملة لهذه الجوانب.

بيد أن الواقعة التي تقول إن كلاً من الميتافيزيقيين المثاليين والوضعيين يستطيعون تقديم أسباب للزعم بأن مذهب كانط يسير في اتجاه نوعي فإن فلسفتهم لا تجبرنا بوضوح على أن نستنتج أنه يجب علينا أن نختار نوعاً من النوعين. إن هناك إمكاناً آخر هو رفض نظريات كانط التي تؤدي إلى هذا الاختيار. وفضلاً عن ذلك فإن ثورة كانط الكوبرنيقية هي فرض يهدف إلى تفسير إمكان المعرفة التأليفية القبلية بناء على افتراض هو أنه لا يمكن تفسيرها بناء على فرض مختلف. وثمة متسع من المجال للتساؤل هنا. إذ يمكننا أن نسأل عما إذا كانت هناك معرفة تأليفية قبلية في واقع الأمر. وإذا قررنا أن هناك مثل هذه المعرفة، فإننا يمكن أن نسأل مع ذلك عما إذا كان لا يمكن تفسير إمكانها بصورة أفضل بطريقة تختلف عن تلك التي فسرها بها كانط. وأيضاً على الرغم من أنه تم التسليم على نحو واسع بأن كانط بين باستمرار أن الميتافيزيقا النظرية لا يمكن أن تؤدي إلى المعرفة، فإن هذا الفرض مشكوك فيه ومحل خلاف. لكن من المستحيل أن نعالج هذه المسائل باختصار. إن مناقشة دقيقة لثورة كانط الكوبرنيقية لا تتضمن مناقشة

لنظريات كانط الخاصة فحسب، وإنما تتضمن أيضاً مناقشة لمذهب هيوم التجريبي المسئول من جهة ما عن اعتقاده بأن هذه النظريات ضرورية. والطريقة المقنعة الوحيدة بالفعل لبيان أنه يمكن أن تكون هناك معرفة ميتافيزيقية هي تقديم نماذج وبيان أنها نماذج. ولا يمكن الشروع في هذه المهام هنا، غير أنه يمكن ملاحظة أنه لا بد أن يحاول الفيلسوف في أي حوار مع كانط أن يؤكد استبصاراته ورؤاه، ويميز بينها وبين ما هو ضعيف أو زائف. وبمعنى آخر من الخلف والاستحالة أن نفترض أنه في حالة مفكر في هذه المكانة يمكن أن تُرمى فلسفته ببساطة في كومة قمامة المذاهب المرفوضة. ولنأخذ مثلاً واحداً وهو أن إصرار كانط على وحدة الوعي من حيث إنها الشرط الأساسي للتجربة الإنسانية يبدو لي أنه يمثل استبصاراً حقيقياً وهاماً. وحتى إذا كان قد فشل في أن يدرك أن الذات الجوهرية تؤكد حقيقتها الأنطولوجية الخاصة في الحكم، فإنه لم ينس الذات.

٧ - وفي الختام يمكن أن ننظر باختصار في القول الذي يُقال أحياناً؛ وهو أنه بينما اهتمت فلسفة العصور الوسطى بمشكلة الوجود، فإن الفلسفة الحديثة اهتمت بمشكلة المعرفة^(١).

إن هذا قول يصعب معالجته. فإذا فهمناه بمعنى يشبه معنى القول بأن علم الفلك يهتم بالأجرام السماوية، ويهتم علم النبات بالنباتات، فإنه لن يكون قولاً صادقاً بوضوح. فمن جهة كان لدى فلاسفة العصور الوسطى قدر كبير يتصل بالمعرفة. ومن جهة أخرى إذا أخذنا الاهتمام بمشكلة الوجود على أنه يعنى الاهتمام بمشكلات الوجود، وبالتفسير الميتافيزيقي للواقع التجريبي، وبمشكلة الوحدة

(١) سلم بعض الكُتاب التومائيين بأن القديس الإكويني اهتم بفعل الوجود، بينما اهتم الميتافيزيقيون العقليون في عصر ما قبل النهضة باستتباط الماهيات. وأعتقد أن ثمة حقيقة في هذا الزعم. وفي الوقت نفسه لا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إن ديكارت مر مرور الكرام على مشكلات الوجود. وعلى أية حال إنني أهتم في هذا القسم بالمكانة التي تحتلها نظرية المعرفة في فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة كل على حدة، ولا اهتم بالزعم التومائي الذي ذكرته توأ (المؤلف).

والكثرة، فإنه يصعب أن نقول إن مشكلة الوجود كانت تغيب عن أذهان فلاسفة مثل: ديكارت وإسبينوزا وليبننتس.

وفضلاً عن ذلك، فإن الأقوال التي تتضمن القول بأن "فلسفة العصور الوسطى" و"الفلسفة الحديثة تهتمان بهذا أو ذاك هي عرضة، بوضوح لنقد هو أنها، بطبيعتها، تبسيطات غير مشروعة لمواقف مركبة ومعقدة؛ أعني أن هذه الأقوال عرضة لاعتراض راسخ هو أنه من المضلل باستمرار أن نتحدث عن فلسفة العصور الوسطى، وفلسفة ما قبل عصر النهضة كما لو كانت كل فلسفة منهما وحدة منسجمة. إن فلسفة العصور الوسطى تمتد من التأليفات الميتافيزيقية النسقية عند الإكويني أو دانز سكوت حتى التأملات النقدية لـ "نيقولا الأوتركوري"^(١). أما فلسفة ما قبل عصر النهضة، فإنها ليست من نفس النوع على الإطلاق. فإذا قارنا بين الإكويني وكانط، فإنه يكون صحيحاً بالتأكيد أن نقول إن نظرية المعرفة تحتل مكانة أكثر أهمية عند كانط. بيد أننا إذا اخترنا مفكرين من العصور الوسطى ومفكرين محدثين آخرين، فإن حكمنا عن الدرجة التي يهتم بها كل منهم بمشكلات إبستمولوجية قد يختلف إلى حد ما.

وهكذا فإن محاولة تقديم تفسير للعالم وللتجربة الإنسانية يمكن أن توجد في كل من فلسفة العصور الوسطى، وفلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وحتى كانط لم يهتم فحسب بالسؤال: ماذا يمكن أن أعرف؟ إذ إنه اهتم أيضاً، على حد تعبيره، بالسؤالين: ماذا ينبغي على أن أفعل؟ وماذا الذي آمله؟. إن التأمل في هذه التساؤلات لا يؤدي إلى فلسفة أخلاقية ملائمة فحسب، بل إلى مسلمات القانون الأخلاقي. وعلى الرغم من أنه لا يمكن البرهنة على خلود النفس، ووجود الله، كما يرى كانط، فإن رؤية عامة عن العالم مفتوحة لنا ينسجم فيها العلم، والأخلاق،

(١) نيقولا الأوتركوري (١٣٠٠ - ١٣٥٠ تقريباً): فيلسوف ولاهوتي فرنسي. قيل عنه إنه هيوم العصر الوسيط. وضع نظرية في المعرفة تقوم على مبادئ تشبه مبادئ وليم أوكام، ولكنها أدت إلى نتائج أكثر تطرفاً. فهو لم يقبل سوى نوع واحد من المعارف هو المعرفة البديهية المباشرة (المترجم).

والدين. إن نقدًا لعمل العقل يبين لنا حدود المعرفة المحدودة، غير أنه لا يحطم الواقع، أو أهمية المشكلات الميتافيزيقية الأساسية⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن الحلول مسألة للإيمان العملى أو الأخلاقى، وليست مسألة للمعرفة، فمن الطبيعى والمشروع للعقل أن يحاول تكوين رؤية عامة عن الواقع تجاوز مجالى الرياضيات والعلم، أعنى مجال المعرفة "النظرية".

لقد كان المدى الذى شرع فيه هيوم للوصول إلى أى تفسير عام للواقع، بناء على مبادئه، محدودًا للغاية بالفعل. فطبيعة الواقع فى ذاته وعلل الظواهر البعيدة يكتنفها عنده غموض لا يمكن فهمه. وبقدر ما يهمنى التفسير الميتافيزيقى، فإن العالم عنده لغز محير. ولم يكن سوى المذهب اللا أدرى هو الموقف المحسوس الذى كان ينبغى عليه أن يقبله. ومن ثم فإن فلسفته هى نقدية وتحليلية أساسًا. بيد أن ذلك نفسه يمكن أن يقال عن بعض مفكرى القرن الرابع عشر. والاختلاف هو أنهم نظروا إلى الوحي واللاهوت على أنهما يزودانها بوجهة نظر عامة عن الواقع، بينما لم يفعل هيوم ذلك.

لكن على الرغم من أنه يمكن الاعتراض بناء على أسباب عديدة على القول بأن فلسفة العصور الوسطى اهتمت بمشكلة الوجود، واهتمت الفلسفة الحديثة بمشكلة المعرفة، فإن القول قد يخدم فى لفت الانتباه إلى اختلافات معينة بين فكر العصور الوسطى، وفكر ما قبل النهضة. إننا إذا أخذنا فلسفة العصور الوسطى ككل، نستطيع أن نقول إن مشكلة موضوعية المعرفة لم تكن هى المشكلة البارزة والسائدة. وأعتقد أن سبب ذلك هو أن فليسوفًا مثل الإكوينى اعتقد أننا ندرك موضوعات فيزيائية بصورة مباشرة مثل الأشجار والطاولات. إن معرفتنا الطبيعية

(1) مما هو محل للخلاف، كما لاحظنا فى القسم الماضى، أن نظرية كانط عن المقولات تؤدي إلى نتيجة هى أنه يجب استبعاد المشكلات الميتافيزيقية من طائفة المشكلات التى لها معنى. بيد أن كانط نفسه لا يعتقد ذلك بالتأكيد. فهو، على العكس، يشدد على أهمية ما يُنظر إليه على أنه المشكلات الرائدة للميتافيزيقا (المؤلف).

بالموجودات الروحية الخالصة هي، بالفعل، معرفة غير مباشرة وتقوم على المماثلة؛ إذ ليس هناك حدس طبيعي بالله. لكننا نستطيع أن ندرك الأشجار والطاولات والناس، ولا ندرك تحويراتنا الذاتية أو أفكارنا عن الأشجار والطاولات والناس. إننا يمكن أن نصنع أحكامًا خاطئة، بالفعل، عن طبيعة ما ندركه. فقد أحكم، مثلاً، على أن موضوعًا على بعد منى هو إنسان بينما هو في واقع الأمر جنية. والطريق إلى تصحيح هذا الخطأ هو أن نفعل ما اعتدنا أن نفعله، أعنى أن نفحص الموضوع بدقة. إن مشكلات الخطأ تنشأ بالمقابلة مع خلفية نظرية واقعية عن الإدراك، إذا جاز هذا التعبير؛ وأعنى نظرية الحس المشترك التي تقول إننا نتمتع بإدراك مباشر لموضوعات المعرفة الإنسانية الفطرية. ولم يكن الإكويني، بالطبع، ساذجًا حتى إنه يفترض أننا نعرف كل شيء بالضرورة لدرجة أننا نعتقد أننا نعرف. لكنه اعتقد أننا نتمتع باقتراب مباشر إلى العالم إذا جاز هذا التعبير، بمعنى أن الذهن يستطيع أن يعي الأشياء في وجودها العقلي، ويعرف في فعل المعرفة الحقيقية أنه يعرف، وبالتالي بينما كان مستعدًا لأن يناقش أسئلة عن أصول المعرفة، وشروطها، وحدودها، وعن طبيعة الأحكام الخاطئة وأسبابها، فإن أسئلة عامة عن موضوعية المعرفة لم يكن لها معنى عنده؛ لأنه لم يتصور أفكارًا من حيث إنها حاجز وُضع بين عقولنا والأشياء.

بيد أننا إذا اتبعنا لوك في وصف الأفكار على نحو حتى إنها تصبح الموضوعات المباشرة للإدراك والتفكير، فمن الطبيعي أن نسأل عما إذا كانت "معرفة"نا بالعالم هي معرفة بالفعل، أعنى عما إذا كانت تمثلاتنا تتناظر الواقع الموجود باستقلال عن العقل. ولا أعنى الإشارة إلى أن كل الفلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ناصروا نظرية تمثيلية عن الإدراك، ووقعوا في مشكلة التناظر بين تمثلاتنا والأشياء التي زعموا أنها تمثلها. و"لوك" نفسه لم يدافع عن النظرية التمثيلية باتساق. وإذا وصفنا، مع باركلي، الموضوعات الفيزيائية بأنها مجموعة من "الأفكار"، فإن مشكلة التناظر بين الأفكار والأشياء لن تنشأ ببساطة.

فالمشكلة لا تنشأ إلا إذا افترضنا أن للأفكار وظيفة تمثيلية، وأنها الموضوعات المباشرة للإدراك والمعرفة. لكن إذا لم تنشأ المشكلة، فإن السؤال عما إذا كانت معرفتنا للوهلة الأولى بالعالم هي معرفة موضوعية يدفع نفسه إلى الأمام. ويكون من الطبيعي أن نعالج هذا السؤال قبل أن نشرع في أي تأليف ميتافيزيقي. إن الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة تصبح أساسية في الفلسفة.

وكذلك بينما يتصور فيلسوف العصور الوسطى الذهن، بالطبع، بأنه مستقبل سلبي بصورة خالصة للانطباعات، فإنه ينظر إلى نشاطه على أنه النفاذ إلى البناء الموضوعي العقلي للواقع^(١). وبمعنى آخر، لقد تصور الذهن بأنه يتطابق مع الموضوعات، ولم يتصور الموضوعات بأنها هي التي يجب أن تطابق الذهن حتى تكون المعرفة ممكنة^(٢). إنه لم يتصور ما نسميه بالعالم بأنه بناء عقلي. بيد أننا إذا سلمنا بفلسفتي هيوم وكانط، فإنه يصبح من الطبيعي أن نسأل عما إذا كان ما نسميه بالعالم ليس نوعاً من البناء المنطقي الذي يكمن بين أذهاننا والواقع في ذاته أو الأشياء في ذاتها، إذا جاز هذا التعبير. وإذا اعتقدنا أن هذه مشكلة حقيقية، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى أن نشدد على نظرية المعرفة بصورة أكبر مما لو اقتنعنا بأن الذات لا تكون واقعاً تجريبيًا، وإنما تفهم طبيعته العقلية.

إن هدفى هو ببساطة هو أننا إذا وضعنا في الاعتبار تطور فلسفة ما قبل عصر النهضة، بصفة خاصة في المذهب التجريبي البريطاني، وفكر كانط، فمن السهل أن نفهم الهيمنة التي كانت في الأزمنة اللاحقة لنظرية المعرفة،

(١) يصدق هذا على الميتافيزيقيين على الأقل (المؤلف).

(٢) يمكن أن نقول بمعنى ما إن الأشياء عند الإكويني لا بد أن تطابق الذات حتى تكون المعرفة ممكنة؛ لأنه على الرغم من أن كل وجود عقلي في ذاته من وجهة نظره، فإن الذات الإنسانية هي من نوع البناء المعرفي وتمتلك هذا البناء إذا جاز هذا التعبير، حتى إن المجال الطبيعي للمعرفة يكون محدودًا؛ لأنه حتى تكون المعرفة الإنسانية ممكنة، فإن ثمة شروطاً ضرورية ومطلوبة من جانب كل من الذات والموضوع. بيد أن وجهة النظر هذه تختلف عن وجهة النظر التي تمثلها ثورة كانط الكوبرنيقية (المؤلف).

أو الإبستمولوجيا. ولقد كان لكانط بصفة خاصة تأثير قوى في هذه الناحية. إن مواقف مختلفة فيما يخص التشديد في مجالات كبيرة من النقاش الفلسفي على مشكلات عن موضوعية المعرفة ممكنة بالتأكيد. إننا نريد أن نقول إن مشكلة موضوعية المعرفة تمثل تقدماً من فهم واقعي ساذج إلى فهم أكثر عمقاً لمشكلات الفلسفة. أو أننا نريد أن نقول إن مشكلة الموضوعية تنشأ من فروض خاطئة. أو نريد أن نقول إنه من السخف أن نتحدث عن "المشكلة النقدية" مثلاً. إنه يجب علينا أن نحاول أن نصيغ أسئلة محددة بدقة. وعندما نقوم بذلك قد نجد أن المشكلات المزعومة التي تبدو على أنها عظيمة المغزى والأهمية عندما نعبر عنها بألفاظ غامضة تصبح مشكلات زائفة، أو ترد على نفسها. غير أنه مهما يكن الموقف الذي نرغب في قبوله من جهة التأكيد على نظرية المعرفة، فإنه يتضح، كما اعتقد، أنه نشأ من إثارة الأسئلة التي لم ترد على ذهن فيلسوف العصور الوسطى، وإنما حدثت عليها تطورات في الفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وليس المقصود من هذه الملاحظات أن نشير إلى أن الهيمنة التي أعطيت للإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة ترجع إلى الفلاسفة التجريبيين البريطانيين بصفة خاصة، وإلى كانط. فواضح أن نظرية المعرفة كانت بارزة في فلسفة ديكارت. إننا يمكن أن نصف الاختلاف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، بالفعل، عن طريق اعتقادات مختلفة عن أصول المعرفة، وعن طرق زيادة المعرفة. ومن ثم يصح أن نقول إنه منذ بداية الفلسفة الحديثة احتلت الإبستمولوجيا مكانة بارزة وهامة. كما أنه يصح أن نقول إن كانط بصفة خاصة كان له تأثير قوى في دفع الإبستمولوجيا إلى صدارة النقاش الفلسفي، إن لم يكن فقط لأنه يبدو أن نقده الهدام للميتافيزيقا عن طريق نقد ترنسندنتالي للمعرفة يتضمن أن الموضوع الملائم للفيلسوف هو، بدقة، نظرية المعرفة. وأي شخص يريد أن يدحض نقده للميتافيزيقا يجب عليه، بالتأكيد، أن يبدأ بفحص نظرياته الإبستمولوجية.

إن الواقعة، التي ناقشناها في القسم الأخير باختصار، والتي تقول إن فلسفة كانط النقدية قد أدت بصورة مفارقة إلى حد ما، إلى انفجار جديد لتأمل ميتافيزيقي، إلى حد ما تقريباً، قد تبدو أنها تُحسب ضد التأكيد أن كانط كان له تأثير قوى في تركيز الانتباه على نظرية المعرفة. ومع ذلك فإن المثالية النظرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر لم تتشأ، في واقع الأمر، من ثورة ضد إبستمولوجيا كانط، وإنما من تطوير لما بدا لاتباع كانط أنه المضامين الملائمة لوجهة نظره. وبذلك بدأ فشته بنظرية المعرفة، ونشأت ميتافيزيقا المثالية منها. وقد ينظر الكانطيون الجدد إلى المثالية النظرية على أنها خيانة للروح الكانطية الحقيقية، بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إن السبيل إلى الميتافيزيقا الجديدة يكون عن طريق نظرية المعرفة. وسنبين كيف حدث هذا التحول من فلسفة كانط النقدية إلى ميتافيزيقا مثالية في المجلد القادم من "تاريخ الفلسفة".

قائمة مراجع مختصرة⁽¹⁾

بالنسبة للملاحظات العامة، والأعمال العامة انظر قائمة المراجع الموجودة في نهاية المجلد من ديكارت حتى ليبنتس.

ولقد أضفنا علامة النجمة إلى بعض العناوين حتى نعين القارئ الذي يريد توجيهها في اختيار بضعة كتب مفيدة باللغة الإنجليزية عن الحركات العامة للفكر، والمفكرين الأكثر شهرة. بيد أن عدم وجود هذه العلامة يجب ألا يؤخذ على أنه يدل على حكم سلبي عن قيمة الكتاب الذي نحن بصددده.

ويمكن أن نضيف هذه الأعمال التي تتصل بفترة عصر التنوير .

Becker, C. L. The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers. New Haven, 1932.

Cassirer, E. * The Philosophy of the Enlightenment, translated by F. Koelln and J. Pettegrove. Princeton and London, 1951.

Hazard, P. La crise de la conscience européenne (1680-1715). 3 vols. Paris, 1935.

* The European Mind, 1680-1715, translated by J. L. May. London, 1953.

La pensée européenne au XVIII siècle, de Montesquieu à Lessing. 3

(1) يرمز اختصار (E.L.) ، كما هي الحال في المجلدات السابقة ، لمكتبة الجميع (Everyman's Library).

vols. Paris, 1946.

* *European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing*, translated by J. L. May. London, 1954.

Hibben, J. G. *The Philosophy of the Enlightenment*. London and New York, 1910.

Wolff, H. M. *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung*. Berne, 1949.

Wundt, M. *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen, 1945.

الفصل الأول والثاني:

عصر التنوير في فرنسا

١- بييل

نصوص:

Dictionnaire historique et critique. 2 vols., Rotterdam, 1695-7; 4 vols., 1730; and subsequent editions.

Œuvres diverses. 4 vols. The Hague, 1727-31.

Selections from Bayle's 'Dictionary', edited by E. A. Beller and M. Du P. Lee. Princeton and London, 1952.

Système de la philosophie. The Hague, 1737.

دراسات:

André, P. Le jeunesse de Bayle. Geneva, 1953.

Bolin, W. P. Bayle, sein Leben und seine Schriften. Stuttgart, 1905.

Cazes, A. P. Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son œuvre. Paris, 1905.

Courtines, L. P. Bayle's Relations with England and the English. New York, 1938.

Deschamps, A. La genese du scepticisme erudit chez Bayle. Brussels, 1878.

Devolve, J. Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et Philosophie positive. Paris, 1906.

Raymond, M. Pierre Bayle. Paris, 1948.

٢- فونتینیل

نصوص:

Œuvres. 1724 and subsequent editions. 3 vols., Paris, 1818; 5 vols., Paris, 1924-35.

De l'origine des fables, critical edition by J-R. Carre. Paris, 1932.

دراسات:

Carré, J-R. La philosophie de Fontenelle ou le sourir« de la raison. Paris, 1932.

Edsall, H. Linn. The Idea of History and Progress in Fontenelle and Voltaire (in Studies by Members of the French Department of Yale University, New Haven, 1941, pp. 163-84).

Gregoire, F. Fontenelle. Paris, 1947.

Laborde-Milan, A. Fontenelle. Paris, 1905.

Maigron, L. Fontenelle l'homnu, l'auve, l'influence. Paris, 1906.

٣- مونتسكيو

نصوص:

Œuvres, edited by E. Laboulaye. 7 vols. Paris, 1875-9.

Œuvres, edited by A. Masson. 3 vols. Paris, 1950-5.

Des l'esprit des lois, edited with an introduction by G. True. 2 vols. Paris, 1945.

دراسات:

Barriere, P. Un grand Provincial: Charles-Louis Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu. Bordeaux, 1946.

Carcassonne, E. Montesquieu et le probleme de la constitution française au XVIII. siècle. Paris, 1927.

Cotta, S. Montesquieu e la scienza della società. Turin, 1953.

Dedieu, J. Montesquieu, l'homme et l'œuvre. Paris, 1943.

Duconseil, N. Machiavelli et Montesquieu. Paris, 1943.

Durkheim, S. Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie. Paris, 1953 (reprint of 1892 edition).

Fletcher, F. T. H. Montesquieu and English Politics, 1750-1800. London and New York, 1939.

Levin, L. M. The Political Doctrine of Montesquieu's *Esprit des lois*:

Its Classical Background (dissert.). New York, 1936.

Raymond, M. Montesquieu, Fribourg, 1946.

Sorel, A. Montesquieu. Paris, 1887.

Struck, W. Montesquieu als Politiker. Berlin, 1933.

Trescher, H. Montesquieus Einfluss auf die Geschichts-und Staats-Philosophie bis zum Anfang. des 19. Jahrhunderts. Munich, 1918 (Schmollers Jahrbuch, vol. 42, pp. 267-304).

Montesquieus Einfluss auf die Philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels. Munich, 1918 (Schmollers Jahrbuch, vol. 42, pp. 471-501, 907-44).

Vidal, E. Saggio sul Montesquieu. Milan, 1950.

See also:

Cabeen, D. C. Montesquieu: A Bibliography. New York, 1947.

Deuxieme centenaire de l'Esprit des lois de Montesquieu (lectures). Bordeaux, 1949.

Revue internationale de philosophie, 1955, nos. 3-4.

٤- مویرتوی

نصوص:

Œuvres. 4 vols. Lyons, 1768 (2nd edition).

دراسات:

Brunet, P. Mauperluis. 2 vols. Paris, 1929.

۵- فولتير

نصوص:

Œuvres, edited by Beuchot. 72 vols. Paris, 1828-34.

Œuvres, edited by Moland. 52 vols. Paris, 1878-85.

Traité de métaphysique, edited by H. T. Patterson. Manchester, 1937.

Dictionnaire philosophique, edited by J. Benda. Paris, 1954.

Philosophical Dictionary, selected and translated by H. I. Woolf.
London, 1923.

Lettres philosophiques, edited by F. A. Taylor. Oxford, 1943.

Bengesco, G. Voltaire. Bibliographie de ses œuvres. 4 vols. Paris,
1882-92.

دراسات:

Aldington, R. Voltaire. London, 1926.

Alexander, J. W. Voltaire and Metaphysics (in Philosophy for 1944).

Bellesort, A. Essai sur Voltaire. Paris, 1950.

Bersot, E. La philosophie de Voltaire. Paris, 1848.

- Brandes, G. *Voltaire*. 2 vols. Berlin, 1923.
- Carré, J. R. *Consistence de Voltaire: le philosophe*. Paris, 1939.
- Charpentier, J. *Voltaire*. Paris, 1955.
- Craveri, R. *Voltaire, politico dell'illuminismo*. Turin, 1937.
- Cresson, A. *Voltaire*. Paris, 1948.
- Cuneo, N. *Sociologia di Voltaire*. Genoa, 1938.
- Denoisterre, H. *Voltaire et la société au XVIII siècle*. 8 vols. Paris, 1867-76.
- Fitch, R. E. *Voltaire's Philosophical Procedure*. Forest Grove, U.S.A., 1936.
- Gimus, W. *Voltaire*. Berlin, 1947.
- Labriola, A. *Voltaire y la filosofía de la liberación*. Buenos Aires, 1944.
- Lanson, G. *Voltaire*. Paris, 1906.
- Maurois, A. *Voltaire*. Paris, 1947.
- Meyer, A. *Voltaire, Man of Justice*. New York, 1945.
- Morley, J. *Voltaire*, London, 1923.
- Naves, R. *Voltaire et l'Encyclopedie*. Paris, 1938.
- Voltaire, l'homme et l'œuvre*. Paris, 1947 (2nd edition).
- Noyes, A. *Voltaire*. London, 1938.

O'Flaherty, K. Voltaire. Myth and Reality. Cork and Oxford, 1945.

Pellissier, G. Voltaire philosophe. Paris, 1908.

Pomeau, R. La religion de Voltaire. Paris, 1956.

Rowe, C. Voltaire and the State. London, 1956.

Torrey, N. L. The Spirit of Voltaire. New York, 1938.

Wade, O. Studies on Voltaire. Princeton, 1947.

٦- فوفينارج

نصوص:

Œuvres, edited by P. Varillon. 3 vols. Paris, 1929.

Œuvres choisies, with an introduction by H. Gaillard de Champris, Paris, 1942.

Rijlexions et maximes. London, 1936.

Reflections and Maxims, translated by F. G. Stevens. Oxford, 1940.

دراسات:

Borel, A. Essai sur Vauvenargues. Neuchâtel, 1913.

Merlant, J. De M ontaigne à Vauvenargues. Paris, 1914.

Paléologue, G. M. Vauvenargues. Paris, 1890.

Rocheblave, S. Vauvenargues au la symphonie inachevée. Paris, 1934.

Souchon, P. Vauvenargues, Philosophe de la gloire. Paris, 1947.

Vauvenargues. Paris, 1954.

Vial, F. Une Philosophie et une morale du sentiment. Due de Clapiers, Marquis de Vauvenargues. Paris, 1938.

٧- كوندياك

نصوص:

Œuvres. 23 vols. Paris, 1798.

Œuvres philosophiques, edited by G. Le Roy. 3 vols. Paris, 1947-51.

Lettres inidites a Gabriel Cramer, edited by G. Le Roy. Paris, 1952.

Treatise on the Sensations, translated by G. Carr. London, 1930.

دراسات:

Baguenault de Puchesse G. Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.

Bianca, G. La volonta nel pensiero di Condillac. Catania, 1944.

Bizzarri, R. Condillac. Brescia, 1945.

Dal Pra, M. Condillac. Milan, 1947.

Dewaule, L. Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. Paris, 1892.

Didier, J. Condillac. Paris, 1911.

Lenoir, R. Condillac. Paris, 1924.

Le Roy, G. La psychologie de Condillac. Paris, 1937.

Meyer, P. Condillac. Zürich, 1944.

Razzoli, L. Pedagogia di Condillac. Parma, 1935.

Tomeucci, L. Il problema dell' esperienza dal Locke al Condillac.
Messina, 1937.

۸- هلفسیوس

نصوص:

Œuvres. 7 vols. Deux-Ports, 1784.

5 vols. Paris, 1792.

Choix de texte«, edited with an introduction by J. B. Severac, Paris,
1911.

A Treatise on Man, translated by W. Hooper. London, 1777.

دراسات:

Cumming, I. Helvetius. London, 1955.

Grossman, M. The Philosophy of Helvetius. New York, 1926.

Horowitz, I. L. C. Helvetius, Philosopher of Democracy and
Enlightenment. New York, 1954.

Keirn, A. Helvetius, sa vie et son Œuvre. Paris, 1907.

Limentani, L. Le teori« psicologiche di C. A. Helvetius. Padua, 1902.

Mazzola, F. La pedagogia d' Elvetio. Palermo, 1920.

Mondolfo, R. Saggi per la storia de la morale utilitaria, 11: Le teori, morali e politiche di C. A. HelfJetius. Padua, 1904.

Stanganelli, I. La teoria Pedagogica di Helvetius. Naples, 1939.

٩- الموسوعيون

نصوص:

Encycloplie ou DictionnaiTe Taisonne des sciences, des arts et des metiers. 28 vols. Paris 1751-72.

Supplement in 5 vols.: Amsterdam, 1776-7.

Analytic tables in 2 vols., edited by F. Mouchon, Amsterdam, 1780-1.

The 'Encyclopllie' of Didetot and d' Alembert: selected articles edited with an introduction by J. Lough. Cambridge, 1954.

دراسات:

Charlier, G., and Mortier, R. Une suite de l'Encyclopllie, le Journal Encyclopédique' (1756-1793). Paris, 1952.

Ducros, L. Les encyclopllistes. Paris, 1900.

Duprat, P. Les encycloplllistes, leurs trafJaux, leur doctrine et leur influence. Paris, 1865.

-Gordon, D. H., and Torrey, N. L. The Censoring of Diderot's Encyclopaedia. New York, 1949.

Grosclaude, P. Un audacieux message, l'Encyclopllie. Paris, 1951.

Hubert. R. Les sciences sociales dans l'Encyclopllie. Paris, 1923.

Mornet, D. Les origines intellectuelles de la revolution frallfaise (1715- 87). Paris, 1933.

Mousnier, R., and Labrousse, E. Le XVIII siecle. Révolution intellectuelle, technique et politique (1715-1815). Paris, 1953.

Roustan, M. Les philosophes et la societe frallfaise au XVIII siecle. Lyons, 1906.

The Pioneers of the French Revolution, translated by F. Whyte. Boston, 1926.

Schargo, N. N. History in the Encyclopaedia. New York, 1947.

Venturi, F. Le origini deU'Enciclopiltia. Florence, 1946.

۱۰- دیدرو

نصوص:

Œuvres, edited by Assezat and Tournaux. 2 vols. Paris, 1875-9.

Œuvres, edited by A. Billy. Paris, 1952.

Correspondance, edited by A. Babelon. Paris, 1931.

Diderot: Interpreter of Nature. Selected Writings, translated by J. Stewart and J Kemp. New York, 1943.

Selected Philosophical Writings, edited by J. Lough. Cambridge, 1953.

Early Philosophical Works, translated by M. Jourdain. London and Chicago, 1916.

دراسات:

Barker, J. E. Diderot's Treatment of the Christian Religion. New York, 1931.

Billy, A. Vie ae Diderot. Paris, 1943.

Cresson, A. Diderot. Paris, 1949.

Gerold, K. G. Herder und Diderot. Ihr Einblick in aie Kunst. Frankfurt, 1941.

Gillot, H. Denis Diderot. L'homme. Ses idees philosophiques, esthétiques et litteraires. Paris, 1938.

Herland, P. Les idees morales ae Diderot. Paris, 1923.

Johannson, V. Etudes sur Diderot. Paris, 1928.

Le Gras, J. Diderot et l'Encyclopedie. Amiens, 1938.

Lefebvre, H. Diderot. Paris, 1949.

Löpelmann, M. Der junge Dideroi. Berlin, 1934.

Loy, J. R. Diderot's aetermined Fatalist. A critical Appreciation of 'Jacques lefataliste'. New York, 1950.

Luc, J. Diderot. L'artiste e' le philosophe. Suivi ae textes choisis de Diderot. Paris, 1938.

Luppol, I. K. Diaerot. Ses idees philosophiques. Paris, 1936.

Mauveaux, J. Diderot, l'encyclopdiste et le penseur. MontblHiard, 1914.

Mesnard, P. Le cas Dideroi, Etude ae caracterologie litteraire. Paris. 1952.

Morley, J. Diderot and the Encyclopaedists. 2 vols. London. 1878.

Momet, D. Diderot.l'homme et l'(Buvre. Paris, 1941.

Rosenkranz. K. Diderots Leben und Werke. 2 vols. Leipzig, 1886.

Thomas, J. L'humanisme de Diderot. 2 vols. Paris, 1938 (znd edition).

Venturi, F. Jeunesse ae Diderot. Paris, 1939.

١١- دالمبير

نصوص:

Œuvres philosophiques. edited by Bastien. 18 vols. Paris, 1805.

Œuvres et co"espondance indites. edited by C. Henry. Paris, 1887.

Discours sur l' Encyclopedie, edited by F. Picavet. Paris, 1919.

Traité de dynamique. Paris, 1921.

دراسات:

Bertrand, J. D'Alembert. Paris, 1889.

Muller, M. Essai sur, la Philosophie de Jean d'Almberl. Paris, 1926.

۱۲- لامتير

نصوص:

Œuvres philosophiques. 2 vols. London, 1791; Berlin, 1796.

Man a Machine, annotated by G. C. Bussey. Chicago, 1912.

دراسات:

Bergmann, E. Die Satiren des Herrn Machine. Leipzig, 1913.

Boissier, R. La Mellrie. Paris, 1931.

Picavet, F. La Mettrie et la critique allemande. Paris, 1889.

Poritzky, Y. E. J. O. de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke.
Berlin, 1900.

Rosenfeld-Cohen, L. D. From Beast-machine to Man-machine. The
Theme of Animal Soul in French Leuers from Descartes to La Mettrie, with
a preface by P. Hazard. New York and London, 1940.

Tuloup, G. F. Un precurseur meconnu. Offray de La Mattrie, mblicin-
philosophe. Paris, 1938.

١٣- هولباخ

نصوص:

Systeme de la nature. Amsterdam, 1770.

Systeme sociale. London, 1773.

La politique naturelle. Amsterdam, 1773.

La morale universelle. Amsterdam, 1776.

دراسات:

Cushing, M. P. Baron d'Holbach. New York, 1914.

Hubert, R. V'Holbach et ses amis. Paris, 1928.

Naville, P. P. T. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle. Paris, 1943.

Plekhanov, G. V. Essays in the History of Materialism, translated by R. Fox. London, 1934.

Wickwaer, W. H. Baron d' Hobach. A Prelude to the French Revolution. London, 1935.

١٤- كابانيس

نصوص:

Œuvres, edited by Thurot. Paris, 1823-5.

Lettre a Fauriel sur les causes premieres. Paris, 1828.

دراسات:

Picavet, F. Les ideologues. Paris, 1891.

Tencer, M. La psycho-physiologie de Cabanis. Toulouse, 1931.

Vermeil de Conchard, T. P. Trois etudes sur Cabanis. Paris, 1914.

١٥- بوفون

نصوص:

Histoire naturelle, generale et particuliere. 44 vols. Paris, 1749-1804.

Nouveaux extraits, edited by F. Gobin. Paris, 1905.

دراسات:

Dandin, H. Les methodes de classification et l'idee de sbie en botanique et en zoologie de Linne a Lamarck (1740-1790). Paris, 1926.

Dimier, L. Buffon. Paris, 1919.

Reule, L. Buffon et la description de la nature. Paris, 1924.

١٦- روبين

نصوص:

De la nature. 4 vols. Amsterdam, 1761-6.

Considerations sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les

essais de la nature qui apprend a faire l' homme. Paris, 1768.

Parallèle de la condition et des facultes de l'homme avec la condition et les facultes des autres animaux. Bouillon, 1769.

دراسات:

Albert, R. Die Philosophie Robinet. Leipzig, 1903.

Mayer, J. Robinet, Philosophe de la nature (Revue des sciences humaines. Lille, 1954, pp. 295-309).

۱۷- بونیه

نصوص:

Œuvres. 8 vols. Neuchatel, 1779-83.

Memoires autobiographiques, edited by R. Savioz. Paris, 1948.

دراسات:

Bonnet, G. Ch. Bonnet. Paris, 1929.

Claparede, E. La psychologie animate de Ch. Bonnet. Geneva, 1909.

Lemoine, A. Ch. Bonnet de Geneve, Philosophie et naturaliste. Paris, 1850.

Savioz, R. La Philosophie de Ch. Bonnet. Paris, 1948.

Trembley, J. Memoires pour servir a l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet. Berne, 1794.

١٨- بوسکوفتش

نصوص:

Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Vienna, 1758.

(The second edition, Venice, 1763, contains also *De anima et Deo* and *De spatio et tempore*).

A Theory of Natural Philosophy, Latin (1763)-English edition, translated and edited by J. M. Child. Manchester. 1922.

Opera pertinentia ad opticam et astronomiam. 5 vols. Bassani, 1785.

دراسات:

Evellin, F. *Quid de rebus vel corporeis vel incorporeis senserit Boscovich.* Paris, 1880.

Gill, H. V., S.J. *Roger Boseovich, S.J. (1711-1787), Forerunner of Modern Physical Theories.* Dublin. 1941.

Nedelkovitch, D. *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich.* Paris, 1922.

Oster, M. *Roger Joseph Boscovich als Naturphilosoph.* Bonn, 1909.

Whyte, L. L. R. J. Boscovich, S. J., F.R.S. (1711-1787), and the *Mathematics of Atomism.* (Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 13. no. 1. June 1958. pp. 38-48.)

۱۹ - کینای وتورجو

نصوص:

Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, edited by A. Oncken. Paris. 1888.

Œuvres de Turgot, edited by Dupont de Nemours. 9 vols. Paris. 1809-11. Supplement edited by Dupont, Daire and Duggard. 2 vols. Paris. 1884.

Œuvres de Turgot. edited by G. Schelle. 5 vols. Paris. 1913-32.

دراسات:

Bourthoumieux, C. Essai sur le Fondement Philosophique des doctrines économiques. Rousseau contre Quesnay. Paris. 1936.

Fiorot, D. La filosofia politica dei fisiocrati. Padua, 1952.

Gignoux, C. J. Turgot. Paris, 1946.

Schelle, G. Turgot, Paris, 1909.

Stephens, W. W. Life and Writings of Turgot. London, 1891.

Vigreux, P. Turgot. Paris, 1947.

Weuleresse, G. Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770. Paris, 1910.

La physiocratie Sous les ministeres de Turgot et de Necker. Paris, 1950.

الفصل الثالث والرابع:

روسو

نصوص:

Œuvres completes. 13 vols. Paris, 1910. (There are, of course, other editions of Rousseau's works; but there is as yet no complete critical edition.)

Correspondence generale de J. J. Rousseau, edited by T. Dufour and P. P. Plan. 20 vols. Paris, 1924-34.

Le Contrat social, edition comprenant, avec le texte dijinitif, les versions primitives de l' ouvrage collationnees sur les manuscrits autographes de Geneve et de Neuchttel. Edition Dreyfus-Brisac. Paris, 1916.

Du contrat social, with an introduction and notes by G. Beaulavon. Paris, 1938 (5th edition).

Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les homes, edited with an introduction by F. C. Green. London, 1941.

J-J. Rousseau. Political Writings, selected and translated with an introduction by F. M. Watkins. Edinburgh, 1954.

The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, edited by C. E. Vaughan. 2 vols, Cambridge, 1915.

The Social Contract and Discourses, edited with an introduction by G. D. H. Cole. London (E.L.).

Emile or Education, translated by B. Foxley. London (E.L.).

J-J. Rousseau. Selections, edited with an introduction by R. Rolland. London, 1939.

Citizen of Geneva: Selections from the Letters of J-J. Rousseau, edited by C. W. Hendel. New York and London, 1937.

For a thorough study of Rousseau the student should consult:

Annales de la Societe J-J. Rousseau. Geneva, 1905 and onwards.

We can also mention:

Senelier, J. Bibliographie generale des auvres dr J-J. Rousseau, Paris, 1949.

دراسات:

Attisani, A. L'utilitarismo di G. G. Rousseau. Rome, 1930.

Baldanzi, E. R. Il pensiero religioso di G. G. Rousseau. Florence, 1934.

Bouvier, B. J-J. Rousseau. Geneva, 1912.

Brunello, B. G. G. Rousseau. Modena, 1936.

Buck, R. Rousseau und die deutsche Romantik. Berlin, 1939.

Burgelin, P. La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau. Paris, 1952.

- Casotti, M. Rousseau e l'educazione morale. Brescia, 1952.
- Cassirer, E. * Rousseau, Kant, Goethe, translated by J. Gutman, P. O. Kristeller and J. H. Randall, Jr. Princeton, 1945.
- The Question of J-J. Rousseau, translated and edited with introduction and additional notes by P. Gay. New York, 1954.
- Chapman, J. W. Rousseau, Totalitarian or Liberal? New York, 1956.
- Chaponnière, P. Rousseau. Zürich, 1942.
- Cobban, A. Rousseau and the Modern State. London, 1934.
- Cresson, A. J-J. Rousseau. Sa vie, son Œuvre, sa philosophie. Paris, 1950 (3rd edition).
- Derathe, R. Le rationalisme de J-J. Rousseau. Paris, 1948.
- J-J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.
- Di Napoli, G. Il pensiero di G. G. Rousseau. Brescia, 1953.
- Ducros, L. J-J. Rousseau. 3 vols. Paris, 1908-18.
- Erdmann, K. D. Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der 'religion civile'. Berlin, 1935.
- Faguet, E. Rousseau penseur. Paris, 1912.
- Fester, R. Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 1890.
- Flores d'Arcais, G. Il problema pedagogico nell'Emilio di G. G. Rousseau. Brescia, 1954 (2nd edition).

Frassdorf, W. Die psychologischen Anschauungen J-J. Rousseaus und inr Zusammenhang mit der franzosischen Psychologie des 18 Jahrhunderts. Langensalza, 1929.

Gézin, R. J-J. Rousseau. Paris, 1930.

Green, F. C. * Jean-Jacques Rousseau. A Study of His Life and Writings. Cambridge, 1955.

Groethuysen, B. J-J. Rousseau. Paris, 1950.

Guillemin, H. Les Philosophes contre Rousseau. Paris, 1942.

Hellweg, M. Der Begriff des Gewissens bei Rousseau. Marburg-Lahn, 1936.

Hendel, C. W. * Jean-Jacques Rousseau, Moralist. 2 vols. New York and London, 1934.

Höffding, H. J-J. Rousseau and His Philosophy, translated by W. Richards and L. E. Saidla. New Haven, 1930.

Hubert, R. Rousseau et l'Encyclopedie. Essai sur la formation des idees politiques de Rousseau (1742-1756). Paris, 1929.

Köhler, F. Rousseau. Bielefeld, 1922.

Lama, E. Rousseau. Milan, 1952.

Lemaitre, J. J-J. Rousseau. Paris, 1907.

Leon, P.-L. L'idée de volonte generale chez J-J. Rousseau el ses antecedents historiques. Paris, 1936.

- Lombardo, S. Rousseau net contralto sociale. Messina, 1951.
- Maritain, J. Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau. London, 1945 (reprint).
- Masson, P. M. La religion de Rousseau. 3 vols. Paris, 1916.
- Meinhold, P. Rousseaus GescMc/alsPhilosophie. Tübingen, 1936.
- Mondolfo, R. Rousseau et la coscienza moderna. Florence, 1954.
- Moreau, L. J-J. Rousseau" le siecle philosophique. Paris, 1870.
- Morel, J. Recherches sur les sources du discours de J-J. Rousseau sur l'origine el les fondements de l'inegalité. Lausanne, 1910.
- Morley, J. * Rousseau. 2 vols. London, 1883 (snd edition).
- Pahlmann, F. Mensch Und Staat bei Rousseau. Berlin, 1939.
- Petruzzelis, N. Il pensiero politico e pedagogico di G. G. Rousseau. Milan, 1946.
- Pons, J. L'iducation en Angleterre entre 1750 et I800. Aperqu sur l'influence de J-J. Rousseau en Angleterre. Paris, 1919.
- Proal, L. La psychologie de J-J. Rousseau. Paris, 1923.
- Reiche, E. Rousseau Und das Naturrecht. Berlin, 1935.
- Roddier, H. J-J. Rousseau en Angleterre au XVIII- siecle. Paris, 1950.
- Saloni, A. Rousseau. Milan, 1949.
- Schiefenbusch, A. L'influence de J-J. Rousseau sur les beaux arts en, France. Geneva, 1930.

Schinz, A. *La pensee de J-J. Rousseau*. Paris, 1929.

La pensee religieuse de Rousseau et ses recents interpretes. Paris, 1927.

Etat present des travaux sur J-J. Rousseau. Paris, 1941.

Sutton, C. *Farewell to Rousseau: a Critique of Liberal Democracy*, with an introduction by W. R. Inge. London, 1936.

Thomas, J. F. *Le pilagianisme de Rousseau*. Paris, 1956.

Valitutti, S. *La volonta generale. nlt pensiero di Rousseau*. Rome, 1939.

Vasalli, M. *La pedagogia di G. G. Rousseau*. Como, 1951.

Voisine, J. *J-J. Rousseau en Angleterre a l' époque romantique*. Paris, 1956.

Wright, E. H. *The Meaning of Rousseau*. London, 1929.

Ziegenfuss, W. *J-J. Rousseau*. Erlangen, 1952.

There are various collections of articles. For example:

F. Baldensperger, etc. *J-J. Rousseau, lecons Faites a l'Ecole des hautes etudes sociales*. Paris, 1912.

E. Boutroux, etc., in *Revue de metaphysique et de nwrale*, XX, 1912.

الفصل الخامس:

عصر التنوير في ألمانيا

١- توماسيوس

نصوص:

Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres. Frankfurt and Leipzig, 1688.

Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle, 1691.

Ausüoung der Vernunftlehre. Halle, 1691.

Ausüoung der Sittenlehre. Halle, 1696.

Versuch vom Wesen des Geistes. Halle, 1699.

Introductio in philosophiam rationalem. Leipzig, 1701.

Kleine deutsche Schriften. Halle, 1701.

Fundamenta iuris naturae et gentium et sensu communi deducta in quibus secernuntur principia honesti, iusti ac decori. Halle, 1705.

Dissertationes academicae. 4 vols. Halle, 1733-80.

دراسات:

Battaglia, F. Cristiano Thomasio, filosofo e giurista. Rome, 1935.

Bieber, G. Staat und Gesellschaft bei C. Thomasius. Giessen, 1931.

Bienert, W. Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius. Halle, 1934.

Die Philosophie des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.

Die Glaubenslehre des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.

Block, E. C. Thomasius. Berlin, 1953.

Lieberwirth, R. C. Thomasius. Weimar, 1955.

Neisser, K. C. Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus. Heidelberg, 1928.

Schneider, F. Thomasius und die deutsche Bildung. Halle, 1928.

٢- فولف

نصوص:

Philosophia, rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankfurt and Leipsig, 1728.

Philosophia prima sive Ontologia. Frankfurt, 1729.

Cosmologia generalis. Ibid., 1731.

Psychologia empirica. Ibid., 1732.

Psychologia rationalis. Ibid., 1734.

Theologia naturalis. 2 vols. Ibid., 1736-7.

Philosophia practica universalis. 2 vols., Ibid., 1738-9.

Gesammelle kleinere Sch,ijten. 6 vols. Halle, 1736-40.

Ius naturae methodo 'Scientifica pertractata. 8 vols. Frankfurt and Leipzig, 1740-48.

Ius gentium. Halle, 1750.

Oeconomica. Ibid., 1750.

Philosophia moralis sive Ethica. 5 vols, Ibid., 1750-3.

دراسات:

Arnsperger, W. Ch, Wolffs Verhalenis zu Leibni. Heidelberg, 1897.

Campo, M. Cb. Wolff e il razionalismo precritico. 2 vols. Milan, 1939.

Frank, R. Die Wolffsche Stra Frechts Philosophie und ihr Verhaltnis zur kriminalpolitischen Aujklarung im I8. Jahrhundert. Gottingen, 1887.

Frauendienst, W. Ch. Wolff als Staatsdenker. Berlin, 1927.

Heilemann, P. A. Die Gotleslehre des Cb. Wolff. Leipzig, 1907.

Joesten, C. Ch. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosopnie. Leipzig, 1931.

Kohlmeyer, E. Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff. Göttingen, 19II.

Levy, H. Die Religionsphilosophie Ch. Wolffs. Wiirzburg, 1928.

Ludovici, C. G. Ausjuhrlicher Entwurj einer vollsttindigen Histone

der Wolffschen Philosophie. 3 vols. Leipzig, 1736-7.

Sammlung und Auszuge der sammtlichen Streitschrijten wegen der Wolffschen Philosophie. 2 vols. Leipzig, 1737-8.

Utitz, E. Ch. Wolff. Halle, 1929.

Wundt, M. Christian Wolff und die deutsche Auflarung (in Das Deutsche in der deutschen Philosaphie, edited by T. Haering, Stuttgart, 1941, pp. 227-46).

٣- بومجارتن

نصوص:

Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Halle, 1735.

Reflections on Poetry, translated, with the original Latin text, an introduction and notes by K. Aschenbrenner and W. B. Hoelther. Berkeley and London, 1954.

Metaphysica. Halle, 1740.

Aesthetica acroamatica. 2 vols. Frankfurt, 1750-8.

Aesthetica. Iterum edita ad exemplar prioris editionis annorum M DCCL-L V III spatia impressae.

Praepositae sunt: Meditationes philosophicae denonnullis ad poema pertinentibus. Bari, 1936.

Ethica philosophica. Halle, 1765.

Philosophia generalis. Halle, 1769.

دراسات:

Bergmann, E. Die Begründung der deutschen Aesthetik durch Baumgarten und G. F. Maier. Leipzig, 1911.

Maier, G. F. A. G. Baumgartens Leben. Halle, 1763.

Peters. H. G. Die Aesthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen. Berlin, 1934.

Poppe, B. A. G. Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Woljfschen Philosophie. Berne-Leipzig, 1907.

٤- فردريك الأكبر

نصوص:

Antimachiavell. The Hague, 1740.

Essai sur l' amour propre envisage comme principe de la morale. Berlin, 1770.

Œuvres de Frederic le Grand. 30 vols. Berlin, 1847-57. Vols. 8 and 9 Œuvres philosophiques.

Briefwechsel mit Maupertuis, edited by R. Koser. Berlin, 1898.

Briefwechsel mit Voltaire, edited by R. Koser and H. Droysen. Berlin, 1908.

دراسات:

Berney, A. Friedrich der Grosse. Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes. Tübingen, 1934.

Berney, G. Friedrich der Grosse. Munich, 1935.

Dilthey, W. Friedrich der Grosse und die deutsche Auf Wrung. Leipzig, 1927.

Gent, W. Die geistige Kultur 14m Friedrich den Grossen. Berlin, 1936.

Gooch, G. P. Frederick the Great. New York, 1947.

Koser, R. Friedrich der Grosse. 4 vols. Stockholm, 1912 (4th edition).

Langer, J. Friedrich der Grosse und die geistige Welt Frankreichs. Hamburg. 1932.

Muff, W. Die Philosophie Friedrichs des Grossen (in Wissen und Wehr, Berlin, 1943. pp. 117-33).

Friedrichs des Grossen Philosophische Entwicklung (in Forschungen und Fortschritte, Berlin, 1943, pp. 156-7).

Pelletan, E. Un roi philosophe, legrand Frederic. Paris, 1878.

Rigollot, G. Frederic II, philosophe. Paris, 1876.

Spranger, E. Der Philosoph von Sanssouci. Berlin, 1942.

Zeller, E. Friedrich der Grosse als Philosoph. Berlin, 1886.

٥- ريماروس

نصوص:

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der naturlichen Religion. Hamburg, 1754.

Vernunftlehre. Hamburg and Kiel, 1756.

Allgemeine Betrachtungen aber die Triebe der Tiere, hauptsachlich über ihren Kunsltrieb. Hamburg, 1760.

Apologie oder Schutzschrift far die vernanftigen Verehrer Golles. See p.123.

دراسات:

Buettner, W. H. S. Reimarus als Metaphysiker. Wurzburg, 1909.

Koestlin, H. Das religiose Erleben bei Reimarus. Tubingen, 1919.

Loeser. M. Die Kritik des H. S. Reimarus am allen Testament. Berlin 1941.

Lundsteen, A. C. H. S. Reimarus und die Anfange der Leben-Jesu Forschung. Copenhagen, 1939.

٦- مندلسون

نصوص:

Werke, edited by G. B. Mendelssohn. 7 vols. Leipzig, 1843-4.

Gesammelte Schriften, edited by J. Elbogen, J. Guttman and M. Mittwoch. Berlin, 1929.

دراسات:

Bachi, E. D. Sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn. Turin, 1872.

Bamberger, F. Der geistige Gestalt M. Mendelssohns. Frankfurt, 1929.

Cohen, B. Ueber die Erkenntnislehre M. Mendelssohns. Giessen, 1921.

Goldstein, L. M. Mendelssohn und die deutsche Aesthetik. Königsberg. 1904.

Hoelters, H. Der spinozistische Gollesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gollesbegriff Spinozas. Bonn. 1938.

۷- لسنج

نصوص:

Sämtliche Schriften. 30 vols. Berlin. 1771-94.

Sämtliche Werke. critical edition of Lachmann-Muncker (Leipzig. 1886f.); 4th edition by J. Petersen. 25 vols. Berlin. 1925-35.

Die Erziehung des Menschengeschlechts. Nach dem Urtext von 1780 neu herausgegeben mit Anmerkungen und einem Nachwort von K. R. Riedler. Zürich, 1945.

Lessing's Theological Writings. translated and selected by H. Chadwick. London. 1956.

دراسات:

Arx, A. von. *Lessing und die geschichtliche Welt*. Frankfurt, 1944.

Bach, A. *Der Aufbruch des deutschen Geistes*. Lessing. Klopstock, Herder. Markkleeberg. 1939.

Fischer, K. *Lessing, als Reformator der deutschen Literatur*. 2 vols. Stockholm, 1881.

Fittbogen, G. *Die Religion Lessings*. Halle, 1915.

Flores d'Arcais, G. *L'estetica net Laocoonte di Lessing*. Padua, 1935.

Garland, H. B. *Lessing, the Founder of Modern German Literature*. London, 1937.

Gonzenbach, H. *Lessings Gottesbegriff in seinem Verhaltnis zu Leibniz und Spinoza*. Leipzig, 1940.

Kommerell, M. *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragodie*. Frankfurt, 1940.

Leander, F. *Lessing als aesthetischer Denker*. Goteborg, 1942.

Leisegang, H. *Lessings Weltanschauung*. Leipzig, 1931.

Milano, P. *Lessing*. Rome, 1930.

Oehlke, W. *Lessing und seine Zeit*. 2 vols. Munich, 1929 (2nd edition).

Robertson, G. *Lessing's Dramatic Theory*. Cambridge, 1939.

Schmitz, F. J. Lessings Stellung in der Entfaltung des Individualismus. Berkeley, U.S.A. and Cambridge, 1941.

Schrempf, C. Lessing als Philosoph. Stockholm, 1921 (2nd edition).

Wernle, P. Lessing und das Christentum. Leipzig, 1912.

۸- تنقید

نصوص:

Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760.

Abhandlung von den vorzüglichsten Beueisem des Daseins Gottes. Ibid., 1761.

Commentatio de principio minimi. Ibid., 1769.

Abhandlung über den Ursprung der Sprache und der Schrift. Ibid., 1772.

Ueber die allgemeine spekulative Philosophie. Ibid., 1775.

Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 2 vols. Leipzig, 1776. (Reprinted, Berlin, 1913).

دراسات:

Schinz, M. Die Moralphilosophie von Tetens. Leipzig, 1906.

Schweig, H. Die Psychologie des Erkennens bei Bonnet und Tetens (dissert.). Bonn, 1921.

Seidel, A. Tetens Einftuss auf die kritische Philosophie Kants (dissert.). Leipzig, 1932.

Uebele, W. J. N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berucksichtigung des Verhiiltnisses zu Kant (Kantstudien, Berlin, 1911, suppl. vol. 24, viii, 1-238).

Zergiebel, K. Tetens und sein system der Philosopbie (Zeitschrift fur Philosophie und Padagogik, Langensalza, vol. 19, 1911-12, pp. 273-79, 321-6).

۹- باسیدو

نصوص:

Philalethie. Lubeck, 1764.

Theoretisches System der gesunden Vernunft. Leipzig, 1765.

Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einjluss in die offentliche Wohlfahrl. Bremen, 1768.

Elementarwerk. 4 vols. Dessau, 1774.

دراسات:

Diestelmann, R. Basedoll. Leipzig, 1897.

Pantano-Migneco, G. G. B. Basedoll e iljilantropismo. Catania, 1917.

Piazzzi, A. L'educazione Filantropica nella dottrina e nell' opera di G. B. Basedow. Milan, 1920.

Pinloche, A. La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII siècle.
Basedow et le philanthropisme. Paris, 1889.

۱۰- بستالوزی

نصوص:

Sämtliche Werke, edited by A. Buchenau, E. Spranger and H. Stettbacher. 19 vols. Berlin, 1927-56.

Sämtliche Werke, edited by P. Baumgartner. 8 vols. Zürich, 1943.

Sämtliche Briefe. 4 vols. Zürich, 1946-51.

Educational Writings. Translated and edited by J. A. Green, with the assistance of F. A. Collie. London, 1912.

دراسات:

Anderson, L. F. Pestalozzi. New York, 1931.

Bachmann, W. Die anthropologischen Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehre. Berne, 1947.

Banfi, A. Pestalozzi. Florence, 1928.

Barth, H. Pestalozzis Philosophie der Politik. Zürich and Stockholm, 1954.

Green, J. A. Life and Work of Pestalozzi. London, 1913.

Hoffman, H. Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis. Berne, 1944.

Jónasson, M. Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie. Berlin, 1936.

Mayer, M. Die positive Moral bei Pestalozzi von 1766-1797 (dissert.), Charlottenburg, 1934.

Otto, H. Pestalozzi. Berlin, 1948.

Pinloche, A. Pestalozzi et l'éducation populaire moderne. Paris, 1902.

Reinhart, J. J. H. Pestalozzi. Basel, 1945.

Schönebaum, H. J. H. Pestalozzi, Berlin, 1954.

Sganzini, C. Pestalozzi, Palermo, 1928.

Spranger, E. Pestalozzis Denkformen. Zürich, 1945.

Wehnes, F. J. Pestalozzis Elementarmethode. Bonn, 1955.

Wittig, H. Studien zur Anthropologie Pestalozzis. Weinheim, 1952.

١١-هامان

نصوص:

Sämtliche Schriften. Edited by F. Roth. 8 vols. Berlin, 1821-43.

Sämtliche Schriften. Critical edition by J. Nadler. 6 vols, Vienna, 1949-57.

Briefwechsel. Edited by W. Ziesemer and A. Henkel. 2 vols. Wiesbaden, 1955-6.

دراسات:

Blum, J. La vie et l'oeuvre de J. G. Hamann, le Mage du Nord. Paris, 1912.

Heinekamp, H. Das Weibild J. G. Hamanns. Dusseldorf, 1934.

Metzger, W.J. G. Hamann. Frankfurt, 1944.

Metzke, E. J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Halle, 1934.

Nadler, J. Die Hamann-Ausgabe. Halle-Saale, 1930.

J. G. Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum. Salzburg, 1949.

O'Flaherty, J. C. Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. Hamann. Chapel Hill, U.S.A., 1952.

Schoonhoven, J. Natur en genade by Hamann. Leyden, 1945.

Steege, H.J. G. Hamann. Basel, 1954.

Unger, R. Hamann und die Aufklärung. 2 vols, Jena, 1911.

۱۲-مردر

نصوص:

Sämtliche Werke. Edited by B. Sulphan and others. 33 vols, Berlin, 1877-1913.

Treatise upon the Origin of Language. Translator anon. London, 1827.

Outlines of a Philosophy of the History of Man. Translated by T. Churchill. London, 1803 (2nd edition).

The Spirit of Hebrew Poetry. Translated by J. Marsh. 2 vols. Burlington, Vt., 1832.

God. Some Conversations. Translated by F. H. Burkhardt. New York, 1949 (2nd edition).

دراسات:

Andress, J. M. J. G. Herder as an Educator. New York, 1916.

Aron, E. Die deutsche Erweckung des Griechentums durch Winckelmann und Herder (dissert.). Heidelberg, 1929.

Bach, R. Der Aufbruch des deutschen Geistes: Lessing, Klopstock, Herder. Markkleeberg, 1940.

Baumgarten, O. Herders Lebenszweck und die religiöse Frage der Gegenwart. Tübingen, 1905.

Bäte, L.J. G. Herder. Der Weg, das Werk, die Zeit. Stuttgart, 1948.

Berger, F. Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders. Stuttgart, 1933.

Bernatzki, A. Herders Lehre von der ästhetischen Erziehung (dissert.). Breslau, 1925.

Blumenthal, E. Herders Auseinandersetzung mit der Philosophie Leibnizens (dissert.). Hamburg, 1934.

Boor, W. de. Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Idealismus. Gutersloh, 1929.

Brändle, J. Das Problem der Innerlichkeit: Hamann, Herder, Goethe. Bielefeld, 1950.

Clark, R. T., Jr. * Herder: His Life and Thought. Berkeley and London, 1955. (Contains full bibliographies.)

Dewey, M. H. Herder's Relation to the Aesthetic Theory of His Time (dissert.). Chicago, 1918.

Dobbe, W. J. G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit. Braunschweig, 1949.

Erdmann, H. Herder als Religionsphilosoph. Hersfeld, 1668.

Fischer, W. Herder Erkenntnislehre und Metaphysik (dissert.). Leipzig, 1878.

Gerold, K. G. Herder und Diderot, in: Einblick in die Kunst. Frankfurt, 1941.

Gillies, A. Herder. Oxford, 1945.

Grabowsky, I. Herders Metakritik und Kants Kritik der reinen Vernunft (dissert.). Dortmund, 1934.

Hatch, I. C. Der Einfluss Shaftesburys auf Herder (dissert.). Berlin, 1901.

Haym, R. Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. 2

vols. Berlin, 1954. (Reprint of 1877-85 edition.)

Henry, H. Herder und Lessing: Umriss ihrer Beziehung. Würzburg, 1941.

Joens, D. W. Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder. Göteborg, 1956.

Joret, C. Herder et la renaissance littéraire en Allemagne au XVIII^e siècle. Paris, 1875.

Knorr, F. Das Problem der menschlichen Philosophie bei Herder (dissert.). Coburg, 1930.

Kronenberg, M. Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg, 1889.

Kuhfuss, H. Gott und Welt in Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' (dissert.), Emsdetten, 1938.

Kühnemann, E. Herder. Munich, 1927 (2nd edition).

Landenberger, A. J. G. Herder, sein Leben, Wirken und Charakterbild. Stuttgart, 1903.

Litt, T. Kant Und Herder als Deuter der geistigen Welt. Heidelberg, 1949 (2nd edition).

Die Bereinigung des geschichtlichen Bewusstseins durch Herder. Leipzig, 1942.

McEachran, F. The Life and Philosophy of J. G. Herder. Oxford, 1929.

- Nevinson, H. A Sketch of Herder and His Times. London, 1884.
- Ninck, J. Die Begründung der Religion bei Herder Leipzig, 1912.
- Rasch, W. Herder, sein Leben und Werk im Umriss. Halle, 1938.
- Rouche, M. Herder precursor de Darwin? Histoire d'un mythe. Paris, 1940.
- La philosophie de l'histoire de Herder (dissert.). Paris. 1940.
- Salmony, H. A. Die Philosophie des jungen Herder. Zürich .. 1949.
- Siegel, K. Herder als Philosoph. Stuttgart, 1907.
- Voigt, A. Umrisse einer Staatslehre bei J. G. Herder. Stuttgart and Berlin, 1939.
- Weber, H. Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation in Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie (dissert.), Berlin, 1939.
- Werner, A. Herder als Theologe: ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie. Berlin, 1871.
- Wiese, B. von. Volk und Dichtung von Herder bis zur Romantik. Erlangen, 1938.
- Herder, Grundzüge seines Weltbildes. Leipzig, 1939.

۱۳ - جاکوبی

نصوص:

Werke. Edited by F. Roth. 6 vols, Leipzig, 1812-25.

Aus F. H. Jacobis Nachlass. Edited by R. ZOpporitz. 2 vols. Leipzig, 1869.

Auserlesener Briejwechsel. Edited by F. Roth, 2 vols. Leipzig, 1825-7.

Briejwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Edited by M. Jacobi. Leipzig, 1846.

Briefe an Bouterwerk aus den Jahren 1800-1819. Edited by W. Meyer. Gottingen, 1868.

دراسات:

Bollnow, O. F. Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Stockholm, 1933.

Fischer, G. j. M. Sailer und F. H. Jacobi. Fribourg, 1955.

Frank, A. Jacobis Lehre vom Glauben. Halle, 1910.

Heraens, O. F. Jacobi und der Sturm ,und Drang, Heidelberg, 1928.

Hoelters, H. Der spinozistische Gottesbegrijf bei Mendelssohn und Jacobi und der Gottesbegrijf Spinozas (dissert.). Bonn, 1938.

Lévy-Bruhl, L. La Philosophie de Jacobi. Paris, 1894.

Schmid, F. A. F. H. Jacobi. Heidelberg, 1908.

Thilo, C. A. Jacobis Religionsphilosophie. Langensalza, 1905.

Zirngiebl, E. F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken. Vienna, 1867.

الفصل السادس والسابع:

نشأة فلسفة التاريخ

١- بوسويه

نصوص:

Œuvres completes. Edited by P. Guillaume. 10 vols. Bar-le-Duc, 1877.

دراسات:

Auneau, A. Bossuet. Avignon, 1949.

De Courten, C. Bossuet e il suo 'Discours sur l'histoire universelle'. Milan, 1927.

Nourisson, A. Essai sur la philosophie de Bossuet. Paris, 1852.

٢- فيكو

نصوص:

Opere. Edited by F. Nicolini. 8 vols. (II 'tomes'). Bari, 1914-41.

La Scienza Nuova seconda, giusta la edizione del 1744, con le varianti del 1730 e di due redazioni intermedie inedite. Edited by F. Nicolini. 2 vols.

Bari, 1942 (3rd edition).

There are many other Italian editions of the *Scienza nuova*.

Commento storico alla Scienza seconda. By F. Nicolini. 2 vols. Rome, 1949.

The New Science of Giambattista Vico. Translated from the third edition (1744) by T. G. Bergin and M. H. Fisch. London, 1949.

Il diritto universale. Edited by F. Nicolini. Bari, 1936.

De nostri temporis studiorum ratione. With introduction, translation (Italian) and notes by V. De Ruvo. Padua, 1941.

Giambattista Vico. Autobiography. Translated by M. H. Fisch and T. G. Bergin. New York and London, 1944.

For Bibliography see *Bibliografia vichiana*. Edited by F. Nicolini. 2 vols. Naples, 1947.

دراسات:

Adams, H. P. *The Life and Writings of Giambattista Vico*. London, 1935.

Amerio, F. *Introduzione allo studio di G. B. Vico*. Turin, 1947.

Auerbach, E. *G. B. Vico*. Barcelona, 1936.

Banchetti, S. *Il significato morale dell'estetica vichiana*. Milan, 1957.

Bellofiore, L. *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*. Milan, 1954.

- Berry, T. *The Historical Theory of G. B. Vico*. Washington, 1949.
- Cantone, C. *concetto filosofico di diritto in G. B. Vico*. Mazana, 1952.
- Caponigri, A. R. *Time and Idea, the Theory of History in Giambattista Vico*. London, 1953.
- Cappello, C. *La dottrina della religione in G. B. Vico*. Chieri, 1944.
- Chaix-Ruy, J. *Vie de J. B. Vico*. Paris, 1945.
- La Formation de la pensee philosophique de J. B. Vico*. Paris, 1945.
- Chiochetti, E. *La filosofia di Giambattista Vico*. Milan, 1935.
- Cochery, M. *Les grandes lignes de la Philosophie historique et juridique de Vico*. Paris, 1923.
- Corsano, A. *Umanesimo e religione in G. B. Vico*. Bari, 1935.
- G. B. Vico*. Bari, 1956.
- Croce, B. *La filosofia di G. B. Vico*. Bari, 1911.
- Dorati, B. *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico. Con documenti*. Florence, 1936.
- Federici, G. C. *Il principio animatore della filosofia vichiana*. Rome, 1947.
- Flint, R. * *Vico*. Edinburgh, 1884.
- Fubini, M. *Stile e umanità in G. B. Vico*. Bari, 1946.
- Gentile, G. *Studi vichiani*. Messina, 1915.

- Giambattista Vico. Florence, 1936.
- Giusso, L. G. B. Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo, Rome, 1940.
- Le filosofia di G. B. Vieo e l' eta barocca, Rome, 1943.
- Luginbuhl, J. Die Axiomatik bei Vico. Berne, 1946.
- Die Geschichtsphilosophie G. Vicos. Bonn, 1946.
- Nicolini, F. La giovinezza di G. B. Vieo. Bari, 1932.
- Saggi viehiani. Naples, 1955.
- Paci, E. Ingens Sylva, Saggio su G. B. Vico. Milan, 1949.
- Peters, R. Der Aufbau der Weltgesehiehte bei G. Vico. Stuttgart, 1929.
- Sabarini, R. Il tempo in G. B. Vito. Milan, 1954.
- Severgnini, D. Nozze, tribunali ed ars. Studi viehiani. Turin, 1956.
- Uscatescu, G. Vico y el mundo hisWrieo. Madrid, 1956.
- Villa, G. Lafilosofia del mito secondo G. B. Vieo. Milan, 1949.
- Werner, K. G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher. 1881.

الفصل الثامن - السادس عشر:

كانط

نصوص:

Gesammelte Schriften. Critical edition sponsored by the Prussian Academy of Sciences. 22 vols. Berlin, 1902-42.

Immanuel Kants Werke. Edited by E. Cassirer. II vols. Berlin, 1912-18.

Kant's Cosmogony. Translated by W. Hastie. Glasgow, 1900. (Contains the Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth and the Natural History and Theory of the Heavens.)

A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge (contained as an Appendix in F. E. England's book, listed below).

An Inquiry into the Distinctions of the Principles of Natural Theology and Morals (contained in L. W. Beck's translation of Kant's moral writings, listed below).

Dreams of a Spirit-Seer Illustrated by the Dreams of Metaphysics. Translated by E. F. Goerwitz, edited by F. Sewall. New York, 1900.

Inaugural Dissertation and Early Writings on Space. Translated by J. Handyside. Chicago, 1929.

Critique of Pure Reason. Translated by N. K. Smith. London, 1933 (2nd edition).

Critique of Pure Reason. Translated by J. M. D. Meiklejohn, with an introduction by A. D. Lindsay. London (E.L.).

Prolegomena to Any Future Metaphysic. Translated by J. P. Mahaffy and J. H. Bernard. London, 1889.

Prolegomena to Any Future Metaphysic. Translated by P. Carus, revised by L. W. Beck. New York, 1950.

Prolegomena to Any Future Metaphysics. Translated with introduction and notes by P. G. Lucas. Manchester, 1953.

Immanuel Kant: Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy. Translated and edited by L. W. Beck. Chicago, 1949. (Contains An Inquiry, as mentioned above, Foundations of the Metaphysics of Morals, Critique of Practical Reason, What is Orientation in Thinking?, Perpetual Peace, On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives, and selections from the Metaphysics of Morals.)

Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics. Translated by T. K. Abbott. London, 1909 (6th edition). (Contains a Memoir of Kant, Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, Critique of Practical Reason, the Introduction to the Metaphysics of Morals, the Preface to the Metaphysical Elements of Ethics, the first part of Religion within the Limits of Reason Alone, On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives, and On the Saying 'Necessity has no Law.)

The Metaphysics of Ethics. Translated by J. W. Semple. Edinburgh, 1886 (3rd edition).

The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Translated with an introduction by H. J. Paton. London, 1950.

Kant's Lectures on Ethics. Translated by L. Infield. London, 1930.

Critique of Judgment. Translated by J. H. Bernard. London, 1931 (2nd edition).

Religion within the Limits of Reason Alone. Translated by T. M. Greene and H. H. Hudson, with an introduction by T. M. Greene. Glasgow, 1934.

Perpetual Peace, A Philosophical Essay. Translated by M. Campbell Smith. London, 1915 (reprint).

Kant. Selections. Edited with an introduction by T. M. Greene. London and New York, 1929.

دراسات:

Adickes, E. Kant als Naturforscher. 2 vols. Berlin, 1924-5.

Kant und das Ding an sich. Berlin, 1924.

Kant und die Als-ob-Philosophie. Stockholm, 1927.

Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie. Tübingen, 1929.

Aebi, M. Kants Begründung der 'deutschen Philosophie'. Basel, 1947.

- Aliotta, A. *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici*. Rome, 1950.
- Ardley, G. *Aquinas and Kant*. New York and London, 1950.
- Ballauf, T. *Ueber den Vorstellungsbegriff bei Kant*. Eleda, 1938.
- Banfi, A. *La filosofia critica di Kant*. Milan, 1955.
- Basch, V. *Essai critique sur l'esthetique de Kant*. Paris, 1927 (enlarged edition).
- Bauch, B. *Kant*. Leipzig, 1923 (3rd edition).
- Bayer, K. *Kants Vorlesungen uber Religionslehre*. Halle, 1937.
- Bohatec, J. *Die Religionsphilosophie Kants in der . Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft'*. Hamburg, 1938.
- Borries, K. *Kant als Politiker*. Leipzig, 1928.
- Boutroux, E. *La Philosophie de Kant*. Paris, 1926.
- Caird, E. * *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*. 2 vols. Londop, 1909 (2nd edition).
- Campo, M. *La genesi del Criticismo Kantiano*. 2 vols. Varese, 1953.
- Carabellese, P. *La filosofia di Kant*. Florence, 1927.
- Il problema della filosofia da Kant a Fichte*. Palermo, 1929.
- Il problema dell' esistenza in Kant*. Rome, 1943.
- Cassirer, A. W. * *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*. London, 1938.

* Kant's First Critique: an Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason. London, 1955.

Cohen, H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1917 (2nd edition).

Kants Theorie der reinen Erfahrung. Berlin, 1918 (3rd edition).

Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1910 (2nd edition).

Vom Kants Einfluss auf die deutsche Kultur. Berlin, 1883.

Kants Begründung der Aesthetik. Berlin, 1889.

Coninck, A. de. L'analytique de Kant (Part I: La critique kantienne). Louvain, 1955.

Cornelius, H. Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Erlangen, 1926.

Cousin, V. Lefons sur la philosophie de Kant. Paris, 1842.

Cresson, A. Kant, sa vie, son oeuvre. Avec un expose de sa philosophie. Paris, 1955 (2nd edition).

Daval, R. La metaphysique de Kant. Perspectives sur la metaphysique de Kant d'apres la theorie du schematisme. Paris, 1951.

Delbos, V. La Philosophie pratique de Kant. Paris, 1905.

Denckmann, G. Kants Philosophie des Aesthetischen. Heidelberg, 1949.

Doring, W. O. Das Lebenswerk Immanuel Kants. Hamburg, 1947.

Duncan, A. R. C. .Practical Rule and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Ethics. London and Edinburgh, 1957.

England, F. E. Kant's Conception of God. London, 1929.

Ewing, A. C. .Kant's Treatment of Causality. London, 1924 .

* A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason. London, 1938.

Farinelli, A. Traumwelt und Jenseitsglaube bei Kant. Königsberg, 1940.

Fischer, K. Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre. 2 vols. Heidelberg, 1909 (5th edition).

Friedrich, C. J. Inevitable Peace. New Haven, 1948. (Contains Perpetual Peace as Appendix.)

Garnett, C. B. Jr. The Kantian Philosophy of Space. New York, 1939.

Goldmann, L. Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Kants. Zürich, 1945.

Gottfried, M. Immanuel Kant. Cologne, 1951.

Grayeff, P. Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Hamburg, 1951.

Guzzo, A. Primi scritti di Kant. Naples, 1920.

Kant precritico. Turin, 1924.

- Heidegger, M. Kant Und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929.
- Heimsoeth, H. Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprunge und ontologische Grundlagen. Cologne, 1955.
- Herring, H. Das Problem der Affektation bei Kant. Cologne, 1953.
- Heyse, H. Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie. Munich, 1927.
- Jansen, B., S.J. Die Religionsphilosophie Kants. Berlin and Bonn, 1929.
- Jones, W. T. * Morality and Freedom in the Philosophy of Immanuel Kant. Oxford, 1940.
- Kayser, R. Kant. Vienna, 1935.
- Klausen, S. Die Freiheitsidee in ihrem Verhaltnis zum Naturrecht und positivem Recht bei Kant. Oslo, 1950.
- Körner, S. * Kant. Penguin Books, 1955.
- Kronenberg, M. Kant. Sein Leben und seine Werke. Munich, 1918 (5th edition).
- Kroner, R. Von Kant bis Hegel. 2 vols. Tübingen, 1921-4.
- * Kant's Weltanschauung. Translated by J. E. Smith. Chicago, 1956.
- Kruger, G. Philosophie und Moral in der kantischen Kritik. Tübingen, 1931.
- Kühnemann, E. Kant. 2 vols. Munich, 1923-4.

- Külpe, O. Immanuel Kant. Leipzig, 1921 (5th edition).
- Lachièze-Rey, P. L'idéalisme kantien. Paris, 1950 (2nd edition).
- Lehmann, G. Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft. Berlin, 1939.
- Lindsay, A. D. * Kant. London, 1934.
- Litt, T. Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Leipzig, 1930.
- Lombardi, F. La filosofia critica: I, La formazione del problema kantiano. Rome, 1943.
- Lotz, B., S.J. (editor). Kant und die Scholastik heute. Munich, 1955.
- Lugarini, C. La logica trascendentale di Kant. Milan, 1950.
- Marc-Wogau, K. Untersuchungen zur Raumlehre Kants. Lund, 1932.
- Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft, Uppsala, 1938.
- Maréchal, J., S.J. Le point de départ de la métaphysique. 5 vols. Bruges, 1923-46. (Cahiers 3 and 5.)
- Martin, G. Arithmetik und Kombinatorik bei Kant. Itzehoe, 1938.
- * Kant's Metaphysics and Theory of Science. Translated by P. G. Lucas. Manchester, 1955.
- Massolo, A. Introduzione all' analitica kantiana. Florence, 1946.
- Menzer, P. Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung. Berlin, 1952.
- Messer, A. Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Leipzig, 1929.

Miller, O. W. *The Kantian Thing-in-itself or Creative Mind*. New York, 1956.

Natorp, P. *Kant über Krieg und Frieden*. Erlangen, 1924.

Nink, C., S.J. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, 1930.

Noll, B. *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants*. Bonn, 1946.

Oggiani, E. *Kant empirista*. Milan, 1948.

Pareyson, L. *L'estetica dell'idealismo tetlesco: 1, Kant*. Turin, 1950.

Paton, H. J. * *Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols. London, 1952 (2nd edition).

* *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London, 1948.

Paulsen, F. *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*. Translated by J. E. Creighton and A. Lefevre. New York, 1902.

Pfleiderer, E. *Kantischer Kritizismus und englische Philosophie*. Tübingen, 1881.

Reich, C. *Die Vollständigkeit der kantischen Urleilstafel*. Berlin, 1932. *Kants Einzigmöglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Goues*. Berlin, 1932.

Reinhard, W. Ueber das Verhiiltis von Sittichkeit und Religion bei Kant. Berne, 1927.

Reininger, R. Kant, seine Anhiinger und Gegner. Munich, 1923.

Rickert, H. Kant als Philosoph der modernen Kullur. Tubingen, 1924.

Riebl, J. Kant und seine Philosophie. Berlin, 1907.

Ross, Sir D. Kant's Ethical Theory. A Commentary on the 'Grundllagen zur Metaphysik der Sillen'. Oxford, 1954.

Rotta, P. Kant. Brescia, 1953.

Ruyssen, T. Kant. Paris, 1909.

Scaravelli, L. Saggio sulla categoria kantiana della realtti. Florence, 1947.

Scheenberger, G. Kants Konzept des Moralbegrijfs. Basel, 1952.

Schilling, K. Kant. Munich, 1942 (2nd edition).

Schilpp, P. A. Kant's Pre-Critical Ethics. Evanston and Chicago, 1938.

Sentrout, C. La philosophie religieuse de Kant. Brussels, 1912.

Kant et Aristote. Paris, 1913.

Simmel, G. Kant. Munich, 1921 (5th edition).

Smith, A. H. Kantian Studies. Oxford, 1947.

Smith, N. K .. A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'. London, 1930 (2nd edition).

Souriau, M. Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant. Paris, 1926.

Specht, E. K. Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel. Cologne, 1952.

Stuckenberg, J. H. W. The Life of Immanuel Kant. London, 1882.

Teale, E. Kantian Ethics. Oxford, 1951.

Tönnies, I. Kants Dialektik des Scheins (dissert.). Würzburg, 1933.

Troilo, E. Kant. Milan, 1939.

Vaihinger, H. Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. 2 vols. Stuttgart, 1922 (2nd edition).

Vanni-Rovighi, S. Introduzione allo studio di Kant. Milan, 1945.

Vleeschauwer, H. J. de. La deduction transcendente dans l'œuvre de Kant. 3 vols. Antwerp, 1934-7.

L'évolution de la pensée kantienne. Histoire d'une doctrine. Paris, 1939.

Vorländer, K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Leipzig, 1924.

Vuillemin, J. L'héritage kantien, et la révolution copernicienne. Paris, 1954.

Physique et métaphysique kantienne. Paris, 1955.

Wallace, W. Kant. Oxford, Edinburgh and London, 1882.

Webb, C. C. J. * Kant's Philosophy of Religion. Oxford, 1926.

Weldon, T. D. * Introduction to Kant's Critique of Pure Reason. Oxford, 1945.

Whitney, G. T., and Bowers, D. F. (editors). The Heritage of Kant (essays). Princeton, 1939.

Wundt, M. Kant als Metaphysiker. Stuttgart, 1924.

Notes:

1. R. Eisler's Kantlexion (Berlin, 1930) is a useful aid to the study of Kant.
2. Kantstudien. the periodical founded in 1896 by H. Vaihinger. contains many important articles on Kant.
3. There are various collections of articles on Kant.

For example:

Revue internationale de philosophie, n. 30; Brussels. 1954.

A Symposium on Kant, by E. G. Ballard and others. Tulane Studies in Philosophy. vol. III. New Orleans, 1954.

4. The more metaphysical aspects of Kant's philosophy are emphasized in the works, listed above, by Daval, Heimsoeth, Martin (second work mentioned) and Wundt. For a discussion of the relations between Kant's thought and Thomism see the works by Audley and Marechal (Cahier V). Besides the works of

Professors Paton and N. K. Smith those of de Vleeschauwer are highly recommended.

المؤلف فى سطور:

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية «مارلبورو» ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية «هيشروب». ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة «سانتا كلارا» فى كاليفورنيا (١٩٧٤ - ١٩٧٥) وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦، ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة «أبردين» عام (١٩٧٩ - ١٩٨٠) كما كان أستاذًا زائرًا أيضًا فى «السويد» و«سانت أندروز».

مؤلفاته:

موسوعته الكبرى «تاريخ الفلسفة» التى تضم تسعة أجزاء . و«الفلسفة والفلاسفة» و«حول تاريخ الفلسفة» و«الفلسفة والثقافة» و«الفلسفة فى روسيا» و«نيتشه .. فيلسوف الحضارة» و«القديس توما ونيتشه».

المترجمان في سطور:

حبيب الشاروني:

عمل أستاذًا للفلسفة في جامعة الإسكندرية .

من أهم مؤلفاته:

الحرية بين برجسون وسارتر، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، الوجود والجدل في فلسفة سارتر. وله مجموعة من الترجمات، منها: المرئي واللامرئي، موريس ميرلوبونتي، فلسفة سارتر...

محمود سيد أحمد:

يعمل أستاذًا للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته:

- مفهوم الغائية عند كانط.
- الأخلاق عند هيوم.
- الاعتقاد الديني عند هيوم.
- البرجماتيقا عند هابرماس.
- الحضارة والدين عند هوكنج.
- دراسات في فلسفة كانط السياسية.
- فلسفة الحياة: دلتاي نموذجًا.
- له مجموعة من البحوث والترجمات.

المراجع في سطور:

إمام عبد الفتاح

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ في جامعتي عين شمس والمنصورة) تخصص في فلسفة هيغل في بداية حياته الأكاديمية ، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التي أسهمت في تغيير المشهد الفلسفي العالمي.

ومن أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- الطاغية.
- توماس هوبز: فيلسوف العقلانية.

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومي للترجمة:

- الجمال ، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيغل.
- كما أشرف - في إطار المشروع القومي للترجمة - على ترجمة سلسلة «أفتم لك»، وشارك في ترجمة بعضها.

التصحيح اللغوى: غادة كمال
الإشراف الفنى: حسن كامل



هذا هو المجلد السادس من موسوعة كوبلستون الكبرى في تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول هذا المجلد الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط. وهو عبارة عن أربعة أجزاء؛ يتناول الجزء الأول "عصر التنوير في فرنسا"، ويعالج النزعة الشكية عند بيل، ثم ينتقل إلى فونتينيل، ومونتسكيو، وموبرتوي، وفولتير، وفورفينارج، وكوندياك، وهلفسيوس، والموسوعيين، والفيزوقراطيين، ورسو. ويتناول الجزء الثاني "عصر التنوير في ألمانيا"، ويعالج كرستيان توماسيوس، وكرستيان فولف، وفردريك الأكبر، وأنصار الدين الطبيعي. ويتناول الجزء الثالث "نشأة فلسفة التاريخ". أما الجزء الرابع فهو مخصص لكانط، ويعالج حياته وكتابه الفلسفية في مرحلة ما قبل النقد، ومشكلة كتاب نقد العقل الخالص، والمعرفة العلمية، والهجوم على الميتافيزيقا، والأخلاق والدين، والاستاتيكا والغائية، وملاحظات على الأعمال التي نُشرت بعد وفاة كانط.